





ثمن العـدد

البحرين دينار ، السعودية ١٥ ريالا، قطر ١٥ ريالا، الكويت دينار ونصف، الإمارات ١٥ درهما، عمان ريال ونصف، اليمن ١٥ ريالا، تونس دينار ونصف، الجزائر ٢٠ دينارا، المغرب ٢٠ درهما، ليبيا ديناران، مصر ١٠ جنيهات، سوريا ٥٠ ليرة، لبنان ٢٠٠٠ ليرة، الأردن دينار واحد، السودان جنيه واحد.

قسيمة الاشتراك

تصدر المجلة مرتين في السنة، ويدفع الاشتراك بالدينار البحريني أو ما يعادله ويرسل إلى

مجلة العلوم الإنسانية مكتب المجلة - كلية الآداب - جامعة البحرين - ص.ب: ٣٢٠٣٨

الرجاء اعتماد اشتراكي في المجلة ولمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتان

للأفـــراد

الـــبـــحـــريـــن:	☐ سنة واحدة ٣ د.ب	☐ سنتان ٦د.ب
البلاد العربية:	☐ سنة واحدة ٥ د.ب	☐ سنتان: ١٠د.ب
الـدول الأخـرى:	☐ سنة واحدة ٧ د.ب	☐ سنتان ١٤ د.ب

للمؤسسات

البحرين والبلاد الـــعـــربـــيـــة:	☐ سنة واحدة ٤ د.ب	☐ سنتان ٨ د.ب
الـدول الأخـرى:	☐ سنة واحدة ٨ د.ب	☐ سنتان ١٦ د.ب

تدفع الاشتراكات إما بشيك لأمر مجلة العلوم الإنسانية كلية الآداب - جامعة البحرين على أحد المصارف البحرينية أو بتحويل مصرفي إلى حساب رقم (٨٨٥٠٠٨٠٢) لدى بنك البحرين الوطني

اسم المشترك وعنوانه

الاسم: .... المهنة: ....

العنوان: ....







الهيئة الاستشارية







وعليه أن يشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر، أو ندوة وأنه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر، كما يشار إلى اسم أية جهة علمية، أو غير علمية، قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٤- يمنح الباحث نسختين من العدد الذي يتضمن بحثه بالإضافة إلى عشرين (٢٠) مستلة من المادة، كما يمنح أصحاب المناقشات، والمراجعات والتقارير، وملخصات الرسائل الجامعية نسخة من العدد الذي يتضمن مشاركاتهم.

ثالثاً: المصادر والحواشي:

١- يشار إلى جميع المصادر بأرقام الحواشي التي تنشر في أواخر البحث، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بحيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، أو المقال، اسم الناشر، أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد، والعدد، وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.

٢- يزود البحث بقائمة للمصادر منفصلة عن الحواشي، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء المؤلفين.

رابعاً: إجازة النشر:

يتم إبلاغ أصحاب المساهمات بتسلم المادة خلال أسبوعين من تاريخ الاستلام، مع إخطارهم بقبولها للنشر، أو عدم القبول بعد عرضها (في حالة البحوث) على محكمين، تختارهم المجلة على نحو سري. أو بعد عرضها على هيئة التحرير (في حالة المساهمات الأخرى). وللمجلة أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحث قبل إجازته.

جميع الأفكار الواردة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

العنوان: مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب - جامعة البحرين. ص. ب: ٣٢٠٣٨ مملكة البحرين.
هاتف: رئيس التحرير ٤٤٩٣٠٤ ـ ٤٤٩٣١٠
فاكس: ٤٤٩٦٢٠ - تلكس ٩٥٥٢ - جامع - بحرين.
البريد الالكتروني: e-mail: hssj@Admin.uob.bh

الموزع في البحرين والوطن العربي: مؤسسة الأيام للطباعة والنشر والتوزيع
ص. ب: ٣٢٣٢ - المنامة - مملكة البحرين
هاتف: ٧٢٥١١١ - فاكس: ٧٢٣٧٦٣









قواعد النشر بالمجلة

ترحب مجلة العلوم الإنسانية بنشر الأبحاث والدراسات العلمية المتخصصة ذات الصلة باللغويات، والأدب والنقد المقارن، والدراسات الفكرية والفلسفية، والاجتماع، والتاريخ، والجغرافيا والتربية وعلم النفس، والفنون والتراث الشعبي والإنثروبولوجيا، والآثار، وذلك وفقاً للقواعد التالية:

أولاً: قواعد عامة:

١- تنشر المجلة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الأصيلة، وتقبل للنشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية، أو اللغة الإنجليزية التى لم يسبق نشرها، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس التحرير.

٢- تنشر المجلة الترجمات، والقراءات ومراجعات الكتب، والتقارير، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أو في غيرها من المجلات، والدوريات، ودوائر النشر العلمي.

٣- ترحب المجلة بنشر ما يصلها من ملخصات الرسائل الجامعية (التى تمت مناقشتها وإجازتها) في حقول العلوم الإنسانية شريطة أن يكون الملخص من إعداد صاحب الرسالة.

٤- يلتزم الباحث بإرسال ملخصين بالعربية والإنجليزية للبحوث والدراسات على ألا يزيد عدد كلمات كل منها على ٢٠٠ كلمة.

٥- ترسل البحوث مطبوعة على IBM text only مصححة بصورتها النهائية على Disk خاص يتضمن البحث، والخلاصة باللغتين العربية والإنجليزية. ويمكن إرسالها بصورة attache file على البريد الإلكتروني للمجلة.

٦- توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية جامعة البحرين - ص. ب: ٣٢٠٣٨ - فاكس: ٤٤٩٦٢٠.
هاتف: ٤٤٩٣٠٤- ٤٤٩٣١٠

ثانياً: الأبحاث:

١- يقدم الأصل مطبوعاً على الآلة الكاتبة على ألا تزيد عدد صفحات البحث على ٤٠ صفحة مطبوعة (أو مكتوبة بخط واضح) مضبوطة ومراجعة مراجعة دقيقة، على أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً بما في ذلك الجداول، والأشكال.

٢- تطبع الجداول، والصور، واللوحات على أوراق مستقلة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٣- يذكر الباحث اسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، ويتوجب إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى،

مجلة العلوم الإنسانية

مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب - جامعة البحرين

العدد 5 - شتاء 2002

قراءات ومراجعات





المحتــويــات

كلمة رئيس التحرير

الأبحاث

المحور:

دراسات في اللغويات التطبيقية

كلمة رئيس التحرير

الإعلام/ الأسئلة اليومية للمجتمع

إذا ما حاولنا أن نضع الإعلام أمام القضايا العربية الكبرى سواء اتصلت بقضايا الوحدة والتجزئة، أو بقضايا التنمية ومشكلات الإنتاجية والاستهلاكية، أو قضايا الثقافة والهوية والصراعات الداخلية، والعزلة عن ثورة المعرفة وغير ذلك... إذا وضعنا ذلك أمام مسألة الإعلام يمكن لنا أن نكتشف أبرز قضايا الإعلام في دول مجلس التعاون وفي الوطن العربي بشكل عام.. وذلك ***لأن الإعلام هو الشبكة المكثفة من وسائل الاتصال والتفاعل ومن أشكال البلوغ للأهداف الاستراتيجية ومن طرق الخطاب مع مشكلات الثقافة والتربية والتنمية السائدة في المجتمع***، وبقدر ما نمتلك من أدوات «آلة **الإعلام**» وما نصنع أو ننتج أو نستهلك من وسائط تشترطها هذه الآلة نكون أو لا نكون وسط هذا العالم الذي يموج بمتغيرات وتحولات تعصف به، وتدفع بعجلة تقدّمه بسرعة مذهلة، وتجعله تحت تأثير ثورة المعلومات قرية صغيرة كونية، لا يكاد جزء من العالم يستطيع أن ينعزل عنها.. فالجميع إما متورط في الصراع من أجل الهيمنة الثقافية والاقتصادية والسياسية، وإما متخلف عن هذا الصراع، راض بالتبعية المطلقة لمن يمتلك - بشكل مطلق - القدرة على صناعة آلة الإعلام، وصياغة ما يسمى بالنظام الإعلامي الجديد كما بدا ذلك واضحاً في أعقاب حرب الخليج ١٩٩٠.

وفي هذا السياق تبرز العولمة بوصفها آلية دمج كونية مقترنة بالنظام الإعلامي العالمي الجديد الذي أقرّ مبادئ احترام السيادة الوطنية، وعدم ضمّ أراضي الغير بالقوة، وتبلور من ذلك مفهوم جديد للاتصال والإعلام يربط جميع اقتصادات الدول أساساً، ويخضعها لهيمنة مركزية واحدة.

(بوصفهم قوة بشرية، ورقعة جغرافية) يمثلون جزءاً من العالم المستهلك للنمط الجديد.. ***لكن هل سيقبل العرب أن يظلوا مرتهنين بهذا الموقع الاستهلاكي برغم ما يمتلكونه من طاقات وإمكانيات لا حدود لها؟.. هل سيركضون وراء وعود العولمة، وخاصة وعودها السياسية والاقتصادية التي تعزز نشوء الديمقراطيات، وتطوّر الأنظمة السياسية، وحماية الحدود السياسية؟.. وهل سيرضى العرب بانكفاء الفكرة القومية عربية كانت أم إسلامية..؟؟ ..***

ثانياً : هل الإعلام آلـة حرب وهيمنة ؟

إذا كان الإعلام يتصل بثورة في المعرفة وفي المعلومات والتقنيات فهو - بذلك - مفهوم متغير غير ثابت.. وهو الآن يستجيب بقوة لمتغيرات متسارعة من سياسية واقتصادية وعسكرية، ***فهل تعامل الوطن العربي مع هذا المفهوم بدينامية تستوعب شروطه وتحكّمه في السياسات الكبرى ؟؟.. أم أنه لا يزال مجرد أجهزة ومستودعات وتقنيات، ترتبط ببث أخبار الدولة، ونشاطاتها المختلفة ..؟.***

إن الإجابة على هذا السؤال يصف لنا مشكلة رئيسية من مشاكل الإعلام في دول المنطقة.. وعلينا أن ندرس ما تصرفه دولنا على الإعلام، وما تهيئوه من منشآت ثقافية ومرافق وتقنيات وما توفره من صناعات إعلامية كي نصل إلى إجابة شافية. كما أن علينا مراجعة ما نؤسسه من كوادر وخبرات إعلامية قادرة على فهم الظاهرة الإعلامية المتغيرة، وعلينا أن نراجع سياساتنا الإعلامية بما فيها من تشريعات وإمكانيات، وبما يتحكّم فيها من مفاهيم ثابتة كي نخلص بعد ذلك إلى حقيقة محزنة جداً، وهي أننا لا نصرف ولا نقدّم للإعلام إلا جزءاً يسيراً مما تقدمه الدول المتقدمة لسياساتها الإعلامية المتحكمة .. والمؤسف أكثر أن هذه الدول تنفق ما تنفق من أجل مزيد من السيطرة على إمكانياتنا كعرب، وعلى طاقاتنا المهدرة ...

هل يوظّف العرب الإعلام بالقدر الذي يحقّق ذاتهم ووجودهم؟؟.. وهل حسموا حيويته بالنسبة لسياستهم واستراتيجيتهم الكبرى في الوجود وسط القرية الكونية الصغيرة ؟؟.

ولكي ندرك الأهمية الاستراتيجية الكبرى للإعلام والاتصال يمكن لنا القول بأن العولمة تتكون كما يؤكد مفكرون كثيرون من:

١- منظومة مالية ترتبط بسوق واحدة لرأس المال.

٢- منظومة إعلامية واتصالية، توفّر لجميع سكان الأرض القدرة على الاستقبال من قنوات البث الفضائي الموجودة في العالم، ومن خلال المنظور الذي يراه ممتلك وصانع آلة الاتصال والإعلام.

٣- منظومة معلوماتية.. تمثّلها بشكل واضح، شبكة معلومات انترنيت، التي يطال الجميع ما تنطوي عليه من معلومات.

ومن هذه المنظومات الثلاث يتكون مفهوم جديد للاتصال... وعليه نستطيع أن نلقي الضوء على قضايانا الرئيسية في الإعلام والاتصال على النحو التالي:...

أولاً: ما هو موقعنا كعرب من النمط الإعلامي الجديد ؟؟؟

هذا السؤال يلخص واحدة من أكبر قضايانا في الثقافة والسياسة والاقتصاد رغم أنه يتصل بالمسألة الإعلامية. وذلك لأنه يمس بصورة مباشرة المنظومات الثلاث التي ذكرتُها.. نحن في الوقت الراهن أمام نمط إنتاج جديد. فهناك سوق رأسمالية واحدة تدخل الدول فيها وتتخذ لها موقعها حسب امكاناتها العلميّة والصناعيّة والتقنيّة.. ولا قيمة هنا للانتماءات القومية والسياسية.. فالمعوّل يقع في علاقة الدول برأس المال المعولم الجديد. وينعكس ذلك على النمط الإعلامي الجديد.. فقد تهمّشت القنوات الوطنية التلْفَزيَّة، وأصبح الجميع يرتبط بشبكة اتصال واحدة متعددة الأطراف، وعابرة للحدود الوطنية، رغم أنف الجميع.

هل سيعني ذلك إلغاء الثقافة القومية التي درجت سياساتنا الإعلامية على التغني بها؟ وهل سيعني ذلك أن نمط خطابنا الثقافي المتصل بتراثنا الإسلامي وإرثنا العربي والمحلي سيؤول إلى الماضي، ويصبح خطاباً محارباً ومستهدفاً لأنه يمثّل أقوى إعاقة أمام النمط الجديد في الإعلام وفي إنتاج ثقافة مغايرة بشكل عام ؟.

الإجابة هنا تهدِّد موقع العرب في دائرة هم يمثلون أضعف حلقاتها.. ربما كان العرب

التفكير في العلاقة بين الإعلام والثقافة وما إذا كانت علاقة توتر وصراع أم علاقة جدل وتفاعل.. وقد نبّه مثقفون ومفكرون وإعلاميون إلى خطورة التباعد بين الإعلام والثقافة عندما أصبحت أجهزة الإعلام وخاصة التليفزيون تدين بشكل مباشر للمنتوج الثقافي الإعلامي الغربي (الأمريكي خاصة) من أفلام، ومسابقات، وبرامج، وقد اكتسب هذا المنتوج قوته وحضوره من سوقه الموحدة الواسعة التي ضمت البلاد العربية.. فقد شملت هذه البلاد موجة تغريب، وسادته اللغة الأساسية (الإنجليزية) التي يعتمدها المنتوج الثقافي الغربي، وبذا افتقد الإعلام العربي هويته العربية النابعة من ثقافته العربية، وانفجرت قضايا إعلامية عديدة من جراء ذلك منها:

١- عدم استثمار الوظيفة التنموية للإعلام:

تمتلك وسائل الاتصال وخاصة التليفزيون والإذاعة قدرة ذات وظيفة تنموية في تعميق الهوية، والتربية، والتعليم والوعي الفكري، ومقاومة أشكال الاستهلاك الثقافي .. الخ، وتكاد هذه أن تكون مرتبطة بالإعلام ارتباطاً عضوياً، بل إن الهاجس المعرفي للإعلام على صلة وثيقة بهذه الوظيفة التنموية. ومع ذلك فإن هذه الوظيفة لم يتم استثمارها بعد في الإعلام العربي بما يخفف من حدة الفراغ الثقافي في الإعلام. وهذه قضية أساسية لا يمكن التغافل عنها.

٢- الثقافة المنتجة والثقافة المستهلكة:

وقع التليفزيون بشكل خاص أسير الاستهلاك الثقافي، وشَرَعَ الأبواب للمنتوج الغربي، وفي ظل غياب الصناعة الإعلامية لم يعد الإعلام عبر التلفزة إلا مستهلِكاً، لقد تهمّشت الثقافة المحلية في القنوات الفضائية المنتشرة في الخليج والبلاد العربية، وسيطرت ثقافة الفيديو كليب، وأصبحت المرأة صورة من صور السلع المبتذلة للرواج الرخيص عبر قوالب إعلامية يرفضها الذوق، ولكن يفرضها السوق الاستهلاكي عبر الشركات المنتجة لبرامج التسلية الرخيصة.

وفي مقابل ذلك ضاعت الصورة المقابلة للثقافة، وأعني بها الثقافة الرفيعة المتصلة بالجذور الحضارية للأمة العربية، أصبحت هذه ثقافة ثقيلة على المستهلك، ممجوجة،

لعلّ الموقف الإعلامي الهزيل والتابع الذي نراه في أجهزة إعلامنا إزاء قضايا الأمة، وإزاء التحولات الكبرى يكشف حقيقة موقف العرب من الإعلام، كما يكشف إدراكهم لدوره في التخطيط للسياسات القومية الكبرى .. وعلينا أن نتأمل ما يلي:

- ❖ بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م وانهيار مبنى التجارة العالمية رصدت الولايات المتحدة ٥٠٠ مليون دولار لتأسيس خطاب إعلامي ناطق بالعربية تخاطب به العالم العربي.. ورصدت إسرائيل مبلغاً أولياً يقدّر بـ ٥ مليون دولار لإنشاء محطة فضائية عربية. وهذا يعني أن الآخر الذي ينازعنا أهم وأعقد قضايانا المصيرية والقومية يدرك بوضوح أن الإعلام هو آلة الحرب الأولى التي تسبق أية آلة أخرى.. في مقابل ذلك يمكن لنا أن نسأل: ***ماذا أعدّ الوطن العربي لمواجهة انهيار صورة العربي، وانهيار صورة الإسلام بعد أحداث ١١ سبتمبر ؟؟ هل اجتمعت القوى العربية من أجل فعل شيء.. ؟؟. هل اجتمع المفكرون والإعلاميون من أجل صياغة استراتيجية جديدة..؟؟*** أم أن آلة الإعلام العالمي الجديد، وما رصدته من مبالغ خيالية، وما ابتكرته من سياسات بعيدة المدى قد جعلتنا ندفن رؤوسنا في التراب، ونظن أن ما يجري التخطيط له من أجل احتوائنا عبر سياسات الإعلام العالمي الجديد لا شأن له بنا كعرب.
- ❖ والأحداث الأخيرة بعد ١١ سبتمبر، وردود فعلها على القضية الفلسطينية وما وصلت إليه من مآل مؤسف انتكس بكل الوعود والخيارات.. كل ذلك يؤكّد أن الاستراتيجية التي يضعها ويرتبها الآخر للعرب ليست حاضرة في الوعي الإعلامي الذي نتحرك به لمواجهة ما بعد ١١ سبتمبر.. إن هذه الأحداث تضعنا بالفعل أمام حرب إعلامية شرسة.. والإعلام في بلادنا العربية هو هدف عسكري.. ومؤشرات ذلك واضحة.. فقد ضربت الولايات المتحدة مكتب قناة الجزيرة في كابول.. أما إسرائيل فقد ضربت الإذاعة الفلسطينية في غزة.

ثالثاً: هل الإعلام ينتج الثقافة أم يدهورها ؟؟

ومنذ أن بدأ الإعلام العربي يعي كونه مستهلكاً للصناعة الإعلامية الغربية بدأ

لمواجهة الاحتكارات الإعلامية العالمية، أو لإعادة صياغة الوعي العربي بلغة العصر، وبتقنياته، وعلمويته... الإعلام العربي اليوم هو إنتاج بالجملة لاستهلاك الجماهير، إنه نتاج لا يقترب إلا قليلاً من قضايا الأمة في صراعها مع إسرائيل مثلاً .. ولا يقترب إلا قليلاً من قضايا التنمية، والتربية والهوية العربية... الخ.

والإعلام العربي هو عبارة عن مجموعة خرائط إعلامية منفصلة، إنه إعلام قُطري محض.. فالإعلام في مصر يتوجه للمواطن المصري وحده، وكذا في المغرب وسائر البلاد العربية، بل إن ذلك حادث حتى بين إعلام دول مجلس التعاون .. إن كل دولة تتحرك باستراتيجية منفصلة، تُرسِّخ من خلالها وجوداً خاصاً بها، والمؤسف أن ذلك يتم على حساب التقارب العربي، بينما الدول العربية جميعها ترتبط بتحالفات خارجية متينة أثّرت حتى على موقفها من القضية الفلسطينية وحصار العراق .. الخ.

وهكذا فنحن نقاوم بعضنا بعضاً عبر الإعلام، لكننا ننفتح على الآخر بلا حدود .. لقد تفاوض العالم على اتفاقية (GAT) الجات ودَخَلَتْها دول الخليج والبلاد العربية بسهولة، بينما قاومت الدول الأوروبية (وخاصة فرنسا) هذه الاتفاقية سبع سنوات .. أليست هذه من مفارقات الإعلام العربي اليوم ؟؟

رابعاً: هل الإعلام صناعة منتجة أم آلة مستوردة ؟؟

تعبّر هذه القضية تعبيراً قوياً عن موقعنا كعرب من النظام الإعلامي الجديد .. فالإعلام العربي لا يعِ حتى الآن دوره وموقعه في سياق تحوّل مفهوم الإعلام من كونه مجرد آلة تدافع عن الدولة، وتحصِّن موقعها داخل المجتمع إلى كونه منظومة مرتبطة بموقعها من الاقتصاد العالمي، والتقنية المعلوماتية. ومن هنا لم تهتم دولنا بتأسيس كوادر إعلامية ذكية، ومنتجة للتقنية المعلوماتية. فكل أقسام الإعلام بالجامعات في الخليج حديثة العهد، وفقيرة الإمكانيات، وكل مراكز الإعلام عاجزة أمام ما تسخّره الدول الأخرى من إمكانيات اقتصادية هائلة ومسيطرة، أما أجهزة الإعلام نفسها من صحافة وتليفزيون وإذاعة فتديرها طاقات وكوادر تعيد إنتاج المنتوج الإعلامي العالمي.

وصار الإدعاء السائد هو أن التليفزيون والإعلام (عامة) لا ينسجم مع هذه المادة الثقافية الرفيعة، بل إنها أصبحت مصدر توتر لآلة الإعلام هذه.

٣- فشل الإعلام في استقطاب المثقف:

وثمة عوامل كثيرة حالت دون اندماج المثقفين اندماجاً عضوياً في شبكة الإعلام الحكومي وخاصة عبر التليفزيون، فهناك العلاقة المتوترة بين المثقف والدولة، وهناك دونية الحافز والمكافأة التي تُسخَّر للعمل الثقافي، وهناك هامشية شديدة للثقافة في السياسات العامة للدولة، وهناك العزلة التي يضعها المثقف حول نفسه من خلال ما يفرضه من شروط غير واقعية أو متوازنة، كل هذه عوامل باعدت إمكانية حضور طائفة كبيرة من المثقفين الجادين في الخليج والوطن العربي في حقل الإعلام، وبدا الأمر وكأن المسألة مخطط لها، فأعطى ذلك صورة وهمية بين طرفي المشكلة .. فالمثقف يتوهم الإعلام آلة مضادة لأحلامه والسياسات الإعلامية ترى في المثقف عنصراً مناوئاً لها أيضاً.

لقد أعطى هذا الموقف الإعلامي الإيحاء الكامل بأن الدولة لا تسعى نحو الثقافة الرفيعة، ولا تسعى لاستقطاب المثقف، واستثمار إمكانياته مما سمح لنوعية هزلية من الإعلاميين بأن يكونوا في سدّة قيادة السياسات الإعلامية، ويسود اعتقاد راسخ في أوساط المثقفين أن الإعلام يتحرك اليوم من خلال قيادات وكوادر غير مؤسسة ثقافياً، وبالقدر الذي يساعد على تقريب الفجوة بين الإعلام والثقافة الرفيعة.

٤- الإعلام .. منتجاً لثقافة التجزئة:

وفي هذا المناخ أصبح التنافس الإعلامي بين الدول العربية لا يعكس هاجس التكامل، والعمل وفق استراتيجيات كبرى مسخَّرة من أجل مواجهة القضايا الثقافية المسئولة عن التخلّف، وإنما يعكس صورة التجزئة التي تزداد تجذراً. إن استراتيجية الإعلام في الصحافة والتلفزة والراديو هي استراتيجية إعلانية أساساً، وهذا يعني أنها تقع في أحضان سوق لا قلب له (Business) وفي هذا السياق لا يرتبط الإعلام السائد في البلاد العربية بقضايا الوحدة، ولا بقضايا الخطاب العربي، وما ينبغي أن يكون عليه

يمكن امتلاكها بالفعل ولكن ضمن شروط التئام المنظومات الثلاث .. فلكي ننتج مادة إعلامية حرّة لا بدّ من أن يكون لنا الموقع الخاص في سوق المال والمعلومات والتقنيات الإعلامية .. ولا بدّ أن يكون هذا الموقع منتجاً .. أو شريكاً في الإنتاج على الأقل ..

وفي ضوء ذلك ***هل يحق لنا أن نسمي إنتاج بعض القنوات الفضائية التي فتحت الحوار في واحد من محرمات الثقافة العربية وهو السياسة.. إنتاجاً إعلامياً حراً؟؟.. وهل تعتبر حرية إنشاء قنوات للبث الفضائي على هامش القنوات التليفزيونية الحكومية .. حرية إعلامية ..؟؟.***

قد يكون ذلك وارداً بشكل جزئي لكن مما لا شك فيه أن السنوات الأخيرة شهدت تطوراً ملحوظاً للإعلام في الدول العربية. وخاصة دول الخليج بفضل متغيرين أساسيين:

الأول : ضغوط ما بعد حرب الخليج الثانية ١٩٩٠.

والثاني: تطوّر مفاهيم الحرية والديمقراطية داخل نظام الدول، وبإمكاننا أن نشاهد تأثيرات ملحوظة لهذا التطور في زيادة عدد القنوات الفضائية، وكثافة مؤسسات الصحافة، ويكفي أن نعرف بأن ميثاق العمل الوطني الذي طرحه صاحب العظمة الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة في مملكة البحرين. والذي أقرّ فيه مبدأ الديمقراطية في نظام الحكم قد أطلق موجة عارمة من الكتابات الإعلامية، وأطلق جهاز الإعلام في البحرين من جموده الذي كان عليه، بل إنه حفّز على التفكير في إصدار عدد كبير من الصحف، وإنشاء المؤسسات الإعلامية.

وكل ذلك يعني أن قضية الحرية والديمقراطية هي قضية الإعلام العربي الأولى.

رئيس التحرير

أ.د. ابراهيم عبدالله غلوم

إننا لا نصنع التكنولوجيا التليفزيونية بالطبع، بل إننا لا نقدر حتى على صيانتها، وتواجه تليفزيونات المنطقة صعوبات مادية وتقنية شديدة أمام تحويل تقنياتها إلى النظام الرقمي (Digital).. وما ينشغل به التليفزيون العربي الآن هو إنتاج ثقافة استهلاكية، والوصول إلى أرباح سريعة عبر استحداث القنوات الفضائية الخاصة المعتمدة على إيراد الإعلانات .. ومثل هذا الوضع جعل التليفزيون فريسة لشركات إنتاج الإعلان، وشركات إنتاج البرامج الجاهزة المستوردة. وشركات إنتاج الدراما التليفزيونية التي أوجدت لها موقعاً خاصاً في التليفزيون العربي ..

إن التليفزيون – إذن – مستودع يحشر فيه الإعلام العربي ما يجعله آلة لا تهدأ ولا تستريح، تُبَث فقط من أجل استهلاك أكثر، وإعلان أكثر .. وهو بذلك لم يدرك المسئولية الأخطر في أن ينمّي القدرة الذاتية على تشغيل الآلة، وتوطين صناعتها مادة وموضوعاً.

خامساً: ما هي شروط الحرية الإعلامية ؟

لقد تعرَّض الإعلام في دول المنطقة لضربة قوية منذ حرب الخليج الثانية ١٩٩٠ .. وقد تولّت CNN الأمريكية توجيه هذه الضربة، لأنها تمكنت من عرض مشاهد الحرب على الهواء مباشرة وجعلت جميع التليفزيونات ووسائل الإعلام العربية عاجزة عن صناعة مجرد خبر أو صورة تتصل بحدث الحرب.

هذه الضربة هيأت لوضع جديد، ووعي جديد بعد انتهاء الحرب وتحرير الكويت .. لقد تغيّرت صورة الإعلام منذ ذلك الحدث، وبدأت عوامل جديدة تقف وراء استثمار القنوات الفضائية. وقد أوضحت سابقاً أن منظمات المال والإعلام والمعلوماتية قد أسّست نمطاً إعلامياً جديداً يعتمد حرية إنتاج المعلومات، وحرية انسيابها وبلوغها لأهدافها، كما تعتمد تقنيات (Multimedia). ولكن من مصدر واحد هو المركزية المعلوماتية المنتجة والمهيمنة (أمريكا). وهذا ما يسميه الإعلاميون اليوم بالنمط الواحد. هل ***يمكن الحديث عن امتلاك حرية إعلامية في ضوء هذا المتغيّر الإعلامي العاصف؟؟؟***

الأبحاث



The Production of knowledge in between Authenticity and Modernity

Dr. Abdulkarim Hassan

Abstract

This paper deals with developping the notion of cultural progress from a structuralist point of view, namely the coalition of cultures.

The model being for C. Levi Strauss the card game, I choose to explain this game and to embody it within the frame of a delimited period of the history of the arabic culture and in the light of a specific cultural phenomena, that is Abu Nowas' poetry and particularly his bacchic and courting poetry.

Across all that, I tried to stimulate in a new perspective the notions of modernity and authenticity and attempted to a third notion, that is of cultural coalition.

And I believe that it is time for arabic culture - after nearly two centuries- to depart from this restricted barren debate between modernity an authenticity and look to the world from a new perspective.

إنتاج المعرفة بين الأصالة والحداثة

د.عبد الكريم حسن *

ملخص البحث

يقوم هذا البحث على تطوير مقولة التقدم الثقافي من منظورٍ بنيويٍ هو الائتلاف "La Coalition" بين الثقافات.

ولما كان نموذج هذا الائتلاف من وجهة نظر « كلود ليفي ستروس » هو لعبة الورق، فقد قررنا أن نوضح هذه اللعبة، وأن نجسدها في إطار فترةٍ محددةٍ من فترات التاريخ الثقافي العربي، وفي ضوء ظاهرةٍ ثقافيةٍ محددةٍ هي شعر « أبي نواس » في اتجاهي الخمر والغزل.

وعبر كل هذا وذاك وضعنا مقولتي الحداثة والأصالة موضع النظر من جديدٍ، وحاولنا تجاوزهما إلى مقولةٍ ثالثةٍ هي مقولة الائتلاف الثقافي.

ونعتقد أنه قد آن الأوان للثقافة العربية - بعد ما يقارب القرنين من الزمان - كي تخرج من أسْرِ هذا الجدل العقيم بين الأصالة والحداثة، وأن ترى العالم من منظورٍ جديد.

---

* أستاذ النقد الحديث ومناهج البحث، جامعة البحرين

مجتمعٍ هي أوراق المجموعات التي تُكوِّنه سواءً كانت طائفيةً أو مهنيةً أو اقتصادية ''(٦). ويضرب « ليفي ستروس » على ذلك مثل التفاوتات الاجتماعية التي لعبتها الحضارة الأوروبية إبان الثورة الصناعية. '' **فالثورة الصناعية التي كان شرطها ظهور البروليتاريا انتهت إلى أشكالٍ جديدةٍ أبعد مدىً في استغلال العمل البشري** '' (٧).

- فأما العامل الثاني، '' **فمشروطٌ بسابقه إلى حدٍّ بعيد ..إنه إدخال لاعبين جددٍ - راضين أو مكرهين - إلى اللعبة** '' (٨). وهؤلاء اللاعبون خارجيون هذه المرة، تختلف أوراقهم كثيراً عن الأوراق التي تميز ائتلاف المجموعة الأولى. '' **فلقد سمح التوسع الاستعماري لأوروبا الصناعية في القرن التاسع عشر بأن تجدد اندفاعتها** '' (٩) التي كانت مهددةً بخطر التجانس الذي يؤدي إلى الركود. وهذا التجدد لم يكن لصالح أوروبا وحسب، وإنما كان - على حدّ تعبير « ليفي ستروس » - لصالح الشعوب المخضَعةِ التي أُدخلت اللعبة بالقوة.

وفي الحالتين فقد كان العلاج في '' **توسيع الائتلاف** '' (١٠)؛ مرةً بالتنويع الداخلي كما حصل في حالة الرأسمالية، وأخرى بالتنويع الخارجي؛ أي بإدخال لاعبين جددٍ كما في حالتي الاستعمار و الرأسمالية.

ولكن اللاعبين الجدد سيصلون في النهاية إلى المشاركة الفعَّالة في اللعبة على حدّ تعبير « ليفي ستروس »، ومن ثم ستضعف حِدَّةُ التقابل بين المستغِل والمستغَل من جهةٍ، وبين المستعمِر والمستعمَر من جهة أخرى. '' **فالتحسينات الاجتماعية داخل المجتمعات التي عرفت ظاهرة الاستغلال، ووصول الشعوب المستعمَرة إلى الاستقلال، كل ذلك سيفضي في نهاية الأمر إلى نوعٍ آخر من التجانس الذي يستدعي البحث عن تنوعٍ جديدٌ** '' (١١).

و « ليفي ستروس » يتوقع هذا التنوع الجديد؛ هذا الحل الجديد، في إمكانية ظهور

'' **كلُّ تقدمٍ ثقافيٍّ رهنٌ بائتلافٍ بين الثقافات** '' (١).

ما الذي يعنيه « كلود ليفي ستروس » بكلمة « ائتلاف »؟

النموذج الذي يستعين به لتوضيح مقولته هو « لعبة الورق ». دعنا نتأملْ مجموعةً من اللاعبين، وفي يد كل منهم نصيبه المخصص من الورق؛ أعني إمكانيةً خاصةً للعب. كل لاعبٍ يمثل ثقافةً معينة. فأما الائتلاف فهو ما يضعه كل لاعبٍ مما قُسِم له من الورق في أيدي الآخرين. إنه - بصيغةٍ أخرى - '' **وضع الفرص التي تعثر عليها كل ثقافةٍ عبر تطورها التاريخي في متناول الجميع** ''(٢). وليس مهماً أن يكون هذا الوضع ''**بوعي أو بغير وعي .. إرادياً أو من دون إرادة .. قصدياً أو عرضياً .. بنشدانٍ أو بإكراه** ''(٣).

نقطة البدء في اللعبة هي التنوع. وكلما كانت الثقافات المساهمة أكثر تنوعاً، كانت اللعبة أشّد خصباً. فأما التشابه فإنه يعني التكرار، وليس لِحاقُ لاعبٍ بآخر على المستوى التقني والعلمي أكثر من إعادةٍ لما تمّ إنجازه. ولو أن لاعباً وضع في أيدي الآخرين أوراقه لاستطاعوا جميعهم الوصول إلى ما توصل إليه. فتوزيع الأوراق نفسها على جميع اللاعبين لا يؤدي إلى تقدم اللعبة. إن اللعبة يجب أن تقوم على التمايز والاختلاف.

وهنا نصل إلى '' **شرطٍ متناقض** '' على حد تعبير ليفي ستروس؟ فمن جهةٍ، يجب أن تقوم اللعبة بين الثقافات على أساس الاختلاف، ومن جهةٍ أخرى يجب أن تكون الأوراق مشتركةً بين اللاعبين مما يفترض الوصول إلى حدٍّ من التجانس بين مساهمات اللاعبين. ''**فما السبيل إلى الخروج من أسر هذا التجانس**'' (٤) ؟.

يرى « ليفي ستروس » أن الحل يكمن في إدخال عاملين جديدين:

❖ فأما الأول، فهو ما يعبّر عنه بمصطلح '' **الأبعاد الفَرْقية** '' (les écarts différentiels) (٥). وهذا العامل داخليٌّ يعود إلى طبيعة الحضارة التي تشارك في اللعبة. '' **فالأوراق التي يمكن أن يلعب بها أي**

الاختلاف تكون قادرةً على الإخصاب. '' **ولا يجوز لهذه الصيغ وتلك الأشكال أن تُبنى على مثالٍ قديم، لأنها ستكون بلا طعمٍ ولا فعالية. وعلى المؤسسات الدولية أن تدرك أن البشرية غنيةٌ بإمكانياتها اللامتوقعة، والتي ما إن تظهر إحداها حتى تصدم البشر بالدهشة والغرابة. وعلى المؤسسات الدولية أن تدرك أن التقدم لا يُبنى على صورةٍ مريحةٍ من التشابهات والتحسينات الطفيفة التي تعبّر عن البحث عن الراحة الكسلى، وإنما هو يُبنى بالمغامرات والانقطاعات والفضائح** '' (١٦).

هكذا تبدو البشرية مأخوذةً بهاتين العمليتين المتناقضتين؛ عملية الميل إلى التوحيد من جهةٍ، والميل إلى التنويع من جهةٍ أخرى. فالأمر هنا لا يتعلق بهدمٍ من جانبٍ، وبناءٍ من جانب آخر، وإنما هما '' **طريقتان مختلفتان في البناء** '' (١٧).



بهذه المنهجية البنيوية التي تجمع بين المتقابلات من أجل اختزالها في مقولةٍ تركيبيةٍ جديدةٍ، يقرأ « ليفي ستروس » مفهوم التقدم البشري في ضوء العلاقة بين الثقافات.

ولئن كان « ليفي ستروس » قد استعار نموذجه من لعبة الورق للتأمل في هذا المفهوم وتوضيحه، إننا - بدورنا - سنستعير نموذجه لقراءة بعضٍ من ثقافتنا العربية من خلال مفهومين متقابلين طالما كانا موضع حديثٍ ونقاش، وهما مفهوما الأصالة والحداثة.

ولكنْ، دعني أوجه اهتمامك إلى كلمة «البشري» في هذه العبارة الأخيرة. فالتقدم الذي يحدثنا عنه « ليفي ستروس » هو تقدم البشرية بكاملها، لا التقدم الذي ينحصر في هذا المجتمع أو ذاك؛ هذه الأمة أو تلك.

ولما كان ما ينبغي أن نأخذه من الآخر حديثاً، أو محدَثاً، أو جدَيداً .. سَمِّه ما شئت، فإن هذا يتطلب منا أن نعود إلى الإشكالية التي واجهناها، أو واجهتنا على امتداد

أنظمةٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ متضاربةٍ في العالم. وتبقى المحافظة على عدم التجانس هذا، أو ما يسميه هو بعدم التوازن، هو ما يسمح للبشرية – وبأشكالٍ متغيرةٍ – '' **أن تحافظ على حياتها البيولوجية والثقافية** '' (١٢).

هكذا يجد « ليفي ستروس » نفسه بإزاء صيرورةٍ متناقضةٍ يصوغها على النحو التالي:

'' **فلكي تتقدم البشرية، لا بد من أن يتعاون البشر. ولكنهم وهم يتعاونون يجدون مساهماتهم تتطابق شيئاً فشيئاً، في حين كان اختلافها البدئي هو ما جعل من التعاون أمراً خصباً وضروريا** ''(١٣).

وعلى الرغم من أن «ليفي ستروس » لا يرى حلاً لهذا التناقض، إنه يرى ''**أن الواجب المقدس للبشرية هو أن تُبقي طرفي هذا التناقض، وبالقدر نفسه، ماثلين في الذهن؛ و ألا تُضيّع من أمام ناظريها الطرف الأول على حساب الثاني؛ هو أن تَحذر من الخصوصية العمياء التي تدفع عرقاً أو ثقافةً أو مجتمعاً إلى الاستئثار بالامتياز البشري؛ هو أنه لا ينبغي لأحدٍ أن يعتقد أنه يملك صيغاً قابلةً للتطبيق على الجميع .. وهو أن إنسانيةً منطمسة الملامح في لونٍ واحدٍ من الحياة هي إنسانيةٌ لا يمكن تصورها إلا كهيكلٍ عظمي**''(١٤).

ويخلص « ليفي ستروس » إلى نداءٍ يوجهه إلى المؤسسات الدولية التي يرى أن من واجبها مساعدة البشرية، والنهوض بمهمةٍ صعبةٍ مزدوجة. **إنها** '' **مهمةُ تصفيةٍ من جهة، وإيقاظٍ من جهة أخرى** '' (١٥). هي تصفيةٌ أو امتصاصٌ للفروق الميتة أو الاختلافات التي لا يمكن أن تكون صيغاً ذات شأنٍ في التعاون بين الثقافات، بل هي بحكم تخمُّرها وتفككها خطرٌ دائم على الجسد البشري يهدده بالتعفن والالتهاب.

وهي إيقاظٌ يتمثل في ضرورة إحياء أشكالٍ جديدةٍ من التنوع؛ بعثِ صيغٍ جديدةٍ من

الأصالة عن أن تكون اتكاءً على منجزات السابقين لتتحول إلى مضارعةٍ لأفعالهم، وتأصيلٍ لوجودٍ آخر يضيف إلى أصالة الماضي. ويصبح في وسعي الآن أن أوجز العلاقة بين الحداثة والأصالة بعبارةٍ واحدةٍ فأقول: أحدثتَ الشيء إذا تفردتَ فيه، فأصبحتَ أصلاً له وأصبح أصيلاً.



ولو أردنا الآن أن نقرأ تاريخ ثقافتنا العربية في هدي هذا النموذج البنيوي؛ نموذج لعبة الورق، لانكشف لنا منذ البدء أن اللحظات التاريخية التي اختلطت فيها الأوراق العربية بالأوراق القادمة من الأمم الأخرى، هي اللحظات الأكثر غنىً وامتلاءً، وهي اللحظات التي حملت معها مفهوم التقدم إلى ذروته. فإذا سألت عما قدمه العرب من أوراقٍ في لعبة الائتلاف الثقافي التي شارك فيها اليونان والرومان والفرس والهنود والأتراك، قلنا إنها ورقتان: اللغة والعقيدة.

ولكنّ الآخر لم يكن خالي الوفاض. فلقد جاء الآخر الضعيف المهزوم وهو يحمل أوراقه الثقافية التي كان عليه أن يصقلها ويضيف إليها من أجل أن يفرض نفسه على المنتصر. " **فالقوة والغنى حِكرٌ على الأكثر قوةً وغنى. ولكن المعرفة تحمل تلك الخاصية الثورية التي تُمكّن الأضعف والأفقر من اكتسابها. إنها إذاً من أكثر مصادر السلطة ديمقراطية** " (١٩) على حد تعبير « ألفان توفلر ».

ولقد أدرك العرب الأكثر غنىً، والأشد قوةً أيام الأمويين والعباسيين والأندلسيين أن الغنى والقوة غير كافيين للمحافظة على الذات، ومواجهة الآخر. وأن الأوراق الثقافية التي يحملونها أضحت في مواجهة الأوراق الثقافية التي يحملها الآخرون فرساً وهنوداً ونصارى ومانويين وروماً ويونانيين، فنشأت ضرورة التسلح بالفلسفة والمنطق وعلم الكلام.

هل أجد ضرورةً للتذكير بأن « هارون الرشيد» عندما فتح « عمورية » و « أنقرة » كان شرطه لعقد الصلح أن يقوم المهزوم بتسليم أوراقه الثقافية؛ أعني كل ما لديه

قرنين من الزمان، وهي إشكالية الحداثة والأصالة.

الحداثة في « لسان لعرب » نقيض القدامة. و« أحدثَ الشيءَ » إذا ابتدعه وأوجده. و« أحدث السيف » إذا جلاه. و« الأحداثُ » أمطارُ أول السنة (١٨).

سأكتفي بهذه الدلالات اللغوية الأربع، وأحتفظ بها إلى حين.

فأما الأصالة، فإن كل الدلالات اللغوية التي يقدمها لها « لسان العرب » تعيدها إلى رابطة النسب، وسُلَّم الارتقاء في الماضي. فـ « أصُلَ الشيء أصالة » إذا ثبت وقوي. و « أصُلَ النسب » إذا شرُف، فهو أصيل. و « أصَّلَ الشيء » جعل له أصلاً ثابتاً يُبنى عليه. و «أصّلُ الشيء » أساسه الذي يقوم عليه و « الأصل » كرم النسب .. إلى آخر ما هنالك من الدلالات المرتبطة بالماضي .. حتى إذا ما وصلتَ إلى آخر المادة قدَّم لك «لسان العرب » دلالةً بالغة التعبير في هذا السياق. « فأصِلَ الماءُ » إذا أسِنَ وخرجت رائحته.

أتراه «لسان العرب » يحذر الناطقين به من الاستغراق في مفهوم الأصالة، وربطه بالماضي إلى الحد الذي يجعل من الأصالة ركوداً، ويجعل من الماضي بركة آسنة؟.

أعود إلى « لسان العرب » فأضع يدي على سياقٍ واحدٍ يعطي الأصالة مدلول الابتكار. فالأسلوب الأصيل هو الأسلوب المبتكر. والأصالة - كما نرى - خاصةٌ هنا بالأسلوب دون غيره من أنماط التفكير. وهي تحمل دلالةً مزدوجة؛ فهي - من جهةٍ - تَجَذُّرٌ، ومن جهةٍ أخرى تَفَرُّدٌ. إنها تجذر من حيث إن الأسلوب ينتمي إلى صاحبه، بالمقابلة مع الأسلوب الشائع الذي لا أصل له ينتمي إليه. وهي تَفردٌ من حيث إن الأسلوب يرتبط بفردٍ معين دون غيره من البشر.

بهذا المعنى تصبح الأصالة والحداثة وجهين لقطعة العملة الواحدة. وتصبح الإشكالية التي أقمنا عليها ثقافتنا العربية منذ ما يقارب القرنين إشكاليةً مفتعلةً أو زائفة. فطرفا هذا التقابل لا يتنافيان، وإنما يعمل كل منهما على تغذية الآخر، وشحذ طاقاته. إن الحداثة - بهذا المعنى - تصبح جلاءً لسيف الأصالة، وتكفُّ

والإنسانية جمعاء. ومن الجدير باذكر أيضا أن لغة التقدم هذا، كانت - باستثناء حالاتٍ نادرةٍ جداً- اللغة العربية.

وعلى الرغم من أن الأدب - بمفهومه الضيق- كان الحلقة الأضعف في هذا الميدان، إنه لم يكن بعيداً عن هذا الثراء. فالعرب لم يطلعوا على آداب بعض الأمم كالأمة اليونانية. وبعضُ هذه الأمم لم تكن ذات تاريخٍ حافلٍ بالأدب كالفرس. ولكنَّ الثراء جاء من جهةٍ أخرى، أو قل كان له سبيلٌ آخر. وهذا ما نعنيه بهجرة الأدمغة. فـ « سيبويه » و « نفطويه » و « ابن جني » و « أبو علي الفارسي » في اللغة والنحو، و « قدامة بن جعفر » و « الجرجاني » في النقد، و « بشار » و « أبو نواس » و « ابن الرومي » و« أبو تمام حبيب بن أوس الطائي » الذي يرى الدكتور « طه حسين » أنه « حبيب بن تيودوس » اليوناني (٢٣) ... كل أولئك وغيرهم كثيرٌ كان لهم أكبر الأثر في تلقيح اللغة العربية والبيان العربي.

ونحن لن يكون في وسعنا أن ننسى هؤلاء، ولن يكون في وسعنا أن ننسى الأثر الكبير الذي أحدثته « هزار أفسان » في « ألف ليلة وليلة »؛ هذا العمل العظيم الذي جعل من العرب واضعي فن القصة في جعبة الإنسانية(٢٤).

وحقيقة الأمر ان المسألة تتعدى هجرة الأدمغة، أو قلْ إن هذا المصطلح لا يستنفدها. فما حصل بالفعل كان خلطاً للأوراق البشرية بكل ما في الكلمة من معنى. ولقد حمل هذا الخلط معه أوراق الثقافة الإنسانية والعقيدة الإسلامية و اللغة العربية إلى قمة التفاعل والإخصاب.

ولقد لاحظ « ابن خلدون » في « مقدمته » أن '' **حَمَلة العلم في الملّة الإسلامية أكثرهم من العجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر** '' (٢٥).

ومهما تَزيَّد « ابن خلدون » أو ''**غالى**''و'' **بخس العربَ نصيَبهم في المشاركة**''(٢٦) على حد تعبير « أحمد أمين » فإن مساهمات الأمم الأخرى كانت

من المخطوطات الإغريقية القديمة؟ (٢٠).

أم أجد ضرورةً للتذكير بأن « المأمون » عندما غلب الرومَ في « بيزنطة » كان طلبه – كبديلٍ لتعويضات الحرب – أن توضع بين يديه أعمال الفلاسفة القدماء الذين لم تترجم أعمالهم بعدُ إلى العربية؟ (٢١).

من اليونانية أخذنا ورقة الفلسفة التي لقّحناها بورقة العقيدة مما تمخّض عن عقلانيةٍ دينيةٍ جديدة.

ومن الهندية أخذنا الرقم « صفر » ، وبعضاً من علوم التنجيم والفلك التي طورناها وأخصبناها لضرورةٍ علميةٍ ودينية. وما أظنك غافلاً أن ثلاثةً من أركان العقيدة الإسلامية وهي الصلاة والحج والصيام ترتبط مباشرةً باتجاهات المكان، وحركة الأفلاك والنجوم.

ومن الهندية عن طريق الفارسية أخذنا فن الحكمة السياسية متمثلاً في « كليلة ودمنة ».

ومن الفارسية أخذنا النظم الإدارية والاقتصادية والسياسية.

وفي كل هذا وذاك، '' **لقد جعل المغلوب من نفسه ضرورةً للغالب** ''(٢٢) على حد تعبير الدكتور« طه حسين ». وهذا ما يعيدنا إلى العلاقة بين المعرفة و القوة. فالمعرفة ليست، ولا ينبغي لها أن تكون حِكراً على الأغنياء و الأقوياء، و إنما هي سلاح في يد الجميع. هكذا جعل « سيبويه » من نفسه ضرورةً للنحو العربي، وجعل « ابن جني » من نفسه ضرورةً للغة العربية، كما جعل « عبدالحميد الكاتب » و «ابن المقفع» من نفسيهما ضرورةً للكتابة السياسية. و لسوف تكون الثقافة و الإدارة وحتى الوزارة والجيش قسمةً بين الغالب و المغلوب. ومن الجدير بالنظر هنا أن نشير إلى ما اصطُلح عليه في العصر الحديث بهجرة الأدمغة. فلقد كانت الأدمغة الوافدة على الثقافة العربية من الثقافات الأخرى خير تعبيرٍ عن هذه الهجانة الثقافية، أو ما يطلق عليه « ليفي ستروس » اسم الائتلاف الثقافي الذي أنجز مهمته في تقدم العرب

المؤلفة منا قلما تجد واحداً بوسعه أن يكتب رسالةً إلى صديقٍ بلغةٍ لاتينيةٍ مقبولةٍ، في حين أن العديد منهم يستطيع التعبير عن نفسه بأناقةٍ بالعربية، والنظم بتلك اللغة بمهارةٍ أعظم حتى من العرب أنفسهم ''(٢٨).

ونظير ذلك -في الجانب العربي- ما نستشفه من « جمهرة أنساب العرب » لدى حديث صاحبها عن قبيلة « بَلِيّ » بالأندلس. استمعْ إلى ما يقوله « ابن حزم » في هذا النص الذي أحرص على وضعه بين يديك: '' **ودارُ بَلِي بالأندلس: الموضع المعروف باسمهم بشمالي قرطبة؛ وهم هنالك إلى اليوم على أنسابهم؛ لا يحسنون الكلام باللطينية، لكنْ بالعربية فقط، نساؤهم ورجالهم، ويُقْرون الضيف، ولا يأكلون ألية الشاة إلى اليوم** (٢٩).

أفلا يتضمن ذلك أن كل عرب الأندلس - باستثناء قبيلة « بَلِي »- كانوا يحسنون الكلام باللاتينية؟

وإذاً، فإن أسبانيا العربية لم تكن مجرد معبرٍ للثقافات القديمة التي تقاطعت وأخصبت في المشرق العربي. ولكنها كانت إضافةً جديدةً وإثراءً لهذا التقاطع الثقافي الكبير.

هل نحن في حاجةٍ إلى التذكير بأن قواعد اللغة العبرية '' **التي بُنيت في الدرجة الأولى على نظام الصرف و النحو العربيين، ولا تزال إلى يومنا هذا تستخدم ألفاظاً اصطلاحيةً مترجمةً عما يقابلها في العربية، إنما ترجع أصولها إلى أسبانيا الإسلامية** ''؟(٣٠).

وهل نحن في حاجةٍ إلى التذكير ببعض أفراد السلالة الفكرية التي تنحدر من « ابن خلدون » في أوروبا؟ أم نحن في حاجةٍ إلى التذكير بسيطرة « ابن رشد » على الفكر الأوروبي طيلة أربعة قرون؟.

و إذا نحن تذكرنا كل ذلك، فهل ننسى ما أحدثه شعر الحب عند العرب من أثرٍ في نشوء شعر التروبادور؟ ألا ترى أن كلمة « تروبادور » - بحد ذاتها - كلمةٌ ناشئةٌ من

عظيمةً و عميقة الأثر إلى الحدّ الذي نرى معه « أبا حنيفة النعمان » ذا الأصل الفارسي، وقد أضحى واحداً من أئمة المذاهب الإسلامية يقتدي به في العبادة والأحكام عربٌ مسلمون في المشرق والمغرب. وإننا لنتساءل هل كان يمكن للإمام « أبي حنيفة » أن يُجَوِّز قراءة القرآن بالفارسية بدلاً من القول « الله أكبر » بالعربية- حتى في حال القدرة على ذلك- لو لم يكن ينتمي إلى تعدديةٍ لسانيةٍ تحدد موقفه وتوجهه؟.

ثم انظر إلى موقف « أبي حنيفة » من المرأة الحرة المكلَّفة وحقها في الزواج من غير وليّ(٢٧) ، وارفضه أو اقبله، هل تملك إلا أن ترسمه كخطوةٍ أو ترسم به خطوةً من خطوات التقدم البشري؟.

و مثال الثقافة العربية في عصرها العباسي هو امتدادها الأندلسي. فعلى غرار الفرس واليونان والرومان الذين اعتنقوا الإسلام في المشرق العربي، راح النصارى الأسبان يعتنقون الإسلام. ومرةً أخرى راح العرب ينوعون اللعبة فيُدخلون لاعبين جدداً يضعون بين أيديهم أوراق الدين و اللغة فضلاً عن ورقة الثقافة التي كان المشرق قد قطع في جلائها وتغذيتها شوطاً بعيداً.

وها نحن أولاء في النصف الأول من القرن الثالث الهجري نسمع مطران قرطبة وهو يشكو ويتذمر من أبناء ملته الذين عكفوا على الثقافة العربية شعراً وفقهاً لا للرد عليها ومحاججتها، وإنما للإفصاح عن مكنون ذاتهم على حدّ تعبير البروفسور «رنيولد نيكلسون» : " **واأسفاه**-يقول المطران- **إن كافة شباب النصارى من ذوي المواهب الممتازة لا يعرفون غير لغة العرب و كتاباتهم، فهم يقرؤون ويدرسون الكتب العربية بمنتهى الحماسة، وينفقون المبالغ الطائلة في اقتنائها لمكتباتهم، ويعلنون في كل مكانٍ أن هذا الأدب مثيرٌ للإعجاب. وبالعكس، إذا ما تحدثت إليهم عن الكتب المسيحية ردوا عليك باحتقارٍ بأن هذه الكتب غير جديرةٍ باهتمامهم. ويا للأسف! إن النصارى قد نسوا لغتهم، و بين الآلاف**

العربية، وتدفقت من هناك نحو الغرب. فقد '' **فاض سيلُ المعارف الأندلسية في القرن الثاني عشر بحيث طما على أوروبا نفسها**''. و'' **كان من أثر احتكاك أوروبا بالفكر العربي و الفلسفة الإغريقية القديمة أن انتعشت فيها الروح العلمية الفلسفية فقادتها إلى حياةٍ فكريةٍ مستقلةٍ خاصةٍ لانزال إلى اليوم ننعم بأثمارها** '' على حدّ تعبير فيليب حتي (٣٤).



ولست أرى بُدّاً من تقديم نموذجٍ محددٍ أشرح به لعبة الورق التي استعرْتها من « ليفي ستروس ». فالثقافة العربية واسعةٌ ممتدةٌ متداخلةٌ مع غيرها من الثقافات مما يقتضي منا الوقوف - سعياً وراء الدقة القصوى- عند نموذج محددٍ في الزمان و المكان. ولقد وقع اختياري على العصر العباسي في القرن الثاني الهجري. وحددتُ الجُسْمان « Le Corpus » الذي أستقي منه معلوماتي بكتابَيْ « فجر الإسلام » و « ضحى الإسلام » لـ « أحمد أمين »؛ كجزءين من عملٍ عظيمٍ لم يتم تجاوزه- في ما أرى- بعدُ.

ولما كانت لعبة الورق تتطلب حظاً من القدرة على التجريد، فلقد وضعنا بين يدي القارئ جدولاً يساعده على توظيف قدرته بأيسر السبل. وسوف نتلو ذلك بقراءةٍ لشعر « أبي نواس »، ونرى سويةً كيف قرأ بدوره أوراق عصره الثقافية ووظفها لإبداع شعرٍ جديد.

فإلى الجدول أولاً:

التقاء كلمة « الطرب » العربية والحرف الدالّ على الفاعل في اللاتينية مما يعطي في النهاية « الشعراءَ المطربين » (٣١)؟.

ثم ألا ترى ما أثمره ذلك اللقاء الثقافي من إبداع موسيقيٍ و شعريٍ تمثل في اختراع أصول الآلات الموسيقية الغربية، وبدايات الشعر الغنائي الأوروبي الذي كُتبت أول نماذجه في خَرْجات الموشحات و الأزجال؟.

وما دمنا بصدد الحديث عن الأزجال، فهل ننسى أن إيقاع الشعر الأوروبي - وخاصةً في وزنه السداسي - مدينٌ للزجل العربي الأندلسي؟ (٣٢).

ولست أرجو أن يتحول البحث إلى درسٍ من دروس الأدب المقارن، أو درسٍ من دروس تاريخ الثقافات المقارن، ولا أرجو أن ننتشي بهذه الأحداث الثقافية الكبرى في تاريخنا الأدبي وتاريخ آداب الأمم الأخرى مخافة أن يتحول البحث إلى فنٍ من فنون البلاغة، أو درسٍ من دروس تاريخ الثقافات. ولكنني أستدرك فأعود إلى أصول اللعبة لأتساءل: ماذا قدم الأسبان في تلك اللعبة الثقافية الكبرى؟.

لقد تمثل الكثيرُ من الأسبان ثقافتنا العربية، وأحبوا آدابنا العربية، ولا أدلَّ على ذلك مما يرويه التاريخ من أنك كنت ترى الأمراء العرب والأسبان وهم يتبادلون الزيارات أيام الصفاء ويصطحب كل فريق شعراءه لتبادل القريض وإنشاده.

نعم لقد تمثل الكثير من الأسبان الثقافة العربية، ومنهم مَنْ أقبل على اللغة العربية، ومنهم مَن اعتنق العقيدة الإسلامية. وتمثلت ذروة كل هذا وذاك في «ابن حزم» الأندلسي. مؤسس علم الأديان المقارن، الذي يتحدر من جدٍّ نصرانيٍ اعتنق الإسلام (٣٣).

ويبقى أن نتذكر جيداً تلك الورقة التي قدّمها الأسبان -لا طواعيةً هذه المرة بل كراهيةً - أعني ورقة الأرض. فلقد كانت الأرض الجديدة أفقاً جديداً، حضناً آخر استقبل الثقافة العربية ورعاها على أحسن وجه.

ولقد كانت تلك الأرض معبراً أولياً للثقافات الإنسانية التي التقت عند الثقافة

العنصر الفارسي			
كفاءة		أداء	
رجال	نساء	شفهي	مكتوب
منصب الوزير	جوار مغنيات للخاصة	ألفاظ عربت	
طبقة من الكتاب حول الوزير	قيان للعامة		
مترجمون			
تدوين		الغناء	
تأليف			
			كتب التوقيعات
			قصص: كليله ودمنه
رقيق: غلمان و خصيان			
			كتب التاريخ
			كتب في النظم والعادات والشرائع
		فن في اللبس	كتب السير
		مجالس الشراب والغناء	كتب دينية: الأفيستا
		التشبيب بالغلمان	كتب في الأدب
			كتب في آداب الحرب
		القمار	
		ارتياد البساتين	
		الولع بالنقش والتصوير	
		الأعياد: النيروز	
		التفنن في العمارة	
		الشعور القومي	
		فن المائدة: طعام وأزهار	

العنصر العربي

كفاءة		أداء	
رجال	نساء	شفهي	مكتوب
طبقة من المحاربين الحكام	حرائر : ثقافة دينية	الشعر	
	مولدات مغنيات		
التدوين		الحداء	
التأليف		الخطب	وضع النحو خوفاً من اللحن
		أحاديث في المدح و الذم و الغزل ..	عروض الخليل
رواة من البادية		أخبار الأوائل عن العبادات و الأديان	البلاغة
		القصص:الحروب و الأيام	أحداث الإسلام:غزوات وفتوحات
		الحكم	
		الأنساب	
		الأساطير و الخرافات	
		في الخمر:طرفة و الأخطل	
		الغزل:امرؤ القيس و عمر بن أبي ربيعة	
		البصر بالخيل و آلة الحرب	
			أدب المذاهب الدينية
			أدب الأحزاب السياسية
		الشعور القبلي	

العنصر اليوناني-الروماني			
كفاءة		أداء	
رجال	نساء	شفهي	مكتوب
	جوار مغنيات للخاصة		فلسفة أفلاطون منطق أرسطو وفلسفته
	قيان للعامة	ألفاظ يونانية عربت	في الطب: جالينوس
مترجمون من اليونانية إلي السريانية فالعربية			في الفلك: المجسطي
			رياضيات
		الغناء	
أطباء نساطرة ..حران نيسابور الإسكندرية			
			بلاغة
رهبان يعاقبة متصوفون في مصر			قصص
رقيق : غلمان وخصيان			حكم
رياضيون وفلكيون من صابئة حران			
رجال دين نساطرة متفلسفون			
		خصيان في بيوت الحريم	

العنصر الهندي			
كفاءة		أداء	
رجال	نساء	شفهي	مكتوب
			شعر ونظم للرياضيات والفلك
	جوار مغنيات للخاصة	ألفاظ عربت	
	قيان للعامة	شطرنج	
مترجمون		فلسفة دينية: عدم إماتة الحيوان	الفلك: السندهند الأركند الأرجبهر
			حساب وهندسة
			نحو وصرف
أطباء وصحف في غير الطب			بحور الشعر وأوزانه
			بلاغة مطنبه
			قصص
رقيق: غلمان وخصيان			حكم
السُمّنية: عدم إماتة الحيوان			
صيارفة			

العنصر النصراني			
كفاءة		أداء	
رجال	نساء	شفهي	مكتوب
	جوار للخاصة		
	قيان للعامة		
	زواج ممكن		
أطباء			
رهبان			قصص
رقيق: غلمان وخصيان			
			تاريخ
			أخبار
		شرب الخمر	الإنجيل وشروحه
			أدب
		أديرة في البساتين	
		أعياد: الشعانين	
		تعليق الصلبان	

العنصر الإسلامي			
كفاءة		أداء	
رجال	نساء	شفهي	مكتوب
	حرائر: عالمات في الدين		
مترجمون من العربية إلي الهندية			
زهاد			
فقهاء			
			قرآن وحديث
		قرآن وحديث	

يقوم هذا الجدول على سبع ثقافاتٍ كبرى، أو قل سبعة عناصر كبرى ساهمت في إدارة اللعبة الثقافية في القرن الثاني للهجرة؛ وهي العنصر العربي، والفارسي، والهندي، و اليوناني- الروماني، والإسلامي، والنصراني، واليهودي. ولكل عنصرٍ من هذه العناصر لونه الذي يميزه. فالعنصر العربي يميزه الأسود، و الفارسي البنفسجي، والهندي الوردي الغامق، و اليوناني- الروماني الأخضر الزمردي، والإسلامي الزيتي، والنصراني الأزرق، واليهودي الرمادي.

وتحت كلّ من هذه الألوان تنضوي الأوراق التي تختص بكفاءة العنصر من جهةٍ و أدائه من جهةٍ أخرى، دون أن ننسى أننا نستعير هذين المصطلحين: **الكفاءة والأداء** من القواعد التوليدية والتحويلية لصاحبها « تشومسكي ». فأما لون الكفاءة فهو البنّي، وأما لون الأداء فالأزرق الفيروزي. ولما كانت الكفاءة تنقسم إلى رجاليةٍ ونسائية، وكان الأداء ينقسم بدوره إلى شفهيٍ ومكتوب، فقد اختصَّ كل من هذه و تلك بلونٍ مميز. فاللون الرجالي هو الوردي الفاتح، واللون النسائي هو الأصفر، في حين انفرد الشفهي باللون البنفسجي الفاتح، والمكتوب باللون الأحمر.

هكذا نجد أنفسنا بإزاء ثلاثة عشر لوناً؛ سبعة منها مخصصة للعناصر القومية والدينية التي شاركت في اللعبة، وستة ثابتة تتكرر في الجدول وتحدد الأوراق الخاصة بكل عنصرٍ على حدة.

ومن الجلي أن كل عمودٍ من الأعمدة الأربعة التي تجمع الأوراق الخاصة بكل عنصر، يمكن إطباقه على نظائره من أعمدة العناصر الأخرى بحيث تؤلف الأعمدة السبعة عموداً شفافاً واحداً. فلكل عمودٍ بيوته « Cases » أو أوراقه الخاصة به، والتي يحتوي كل منها على وظيفةٍ ثقافيةٍ محددة. وهذا ما يفسر وجود بعض الفراغات داخل العمود الواحد. فالبيت الفارغ في عمودٍ مليءٌ في عمودٍ آخر من نظائره بحيث لو وضعت الأعمدة النظائر بعضها فوق بعضٍ لما عثرتَ على أي فراغ.

هكذا يتبين لنا أن كل بيتٍ موسومٌ بثلاثة ألوان؛ لون العنصر الثقافي الذي ينتمي

العنصر اليهودي			
كفاءة		أداء	
رجال	نساء	شفهي	مكتوب
	جوار الخاصة		
	قيان للعامة		
	زواج ممكن		
		أدب	
		تاريخ	
		قصص	قصص
رقيق: غلمان وخصيان			
			تاريخ
		أساطير	تشريع
رجال المال			أساطير
			التوراة والتلمود
			أدب
		توراة وتلمود	
		تشريع	

هؤلاء لم يترجموا لأنهم كانوا نصارى، وإنما لأنهم كانوا ينتمون إلى الثقافة اليونانية-الرومانية.

وعلى هذا النحو يمكن قراءة الجدول، ومتابعة قراءته دون عناء. إنما يتوجب علينا أن نشير إلى بعض الملاحظات التي لا بد منها:

- ❖ فالأساس الذي أقمنا عليه جدولنا هو « فجر الإسلام » و « ضحى الإسلام » لـ « أحمد أمين ». ولكنّ هناك ما يمكن استنتاجه من الكتابين دون أن يكون صاحبه قد صرح به تصريحاً. ومثال ذلك أن الكاتب لا يأتي صراحةً على كتاب « العَين » لـ «الخليل ». ولكن ذكر « الخليل » بحد ذاته يتضمن هذا الأداء المكتوب.
- ❖ ولئن كان لون الورقة، وامتلاؤها أو فراغها ذا دلالة ، إن ترتيب الأوراق لا يحمل أية دلالة.
- ❖ وللألوان وظيفةٌ واحدةٌ هي التمييز بين الأوراق وحسب. فإذا شئتَ أن تتسلى، وتجسد اللعبة، كان في وسعك أن تقصَّ كل ورقةٍ على انفرادٍ لترى الأوراق وهي تتجمع بين يديك.
- ❖ فأما التطابق بين الثقافات القومية والدينية، فأمرٌ لا يستقيم. ومن ثم فقد وجدنا أنفسنا ملزمين بالتمييز بين العنصرين العربي والإسلامي على سبيل المثال.

  فالثقافة العربية حملها المسلمون وغير المسلمين. والثقافة الإسلامية تبنّاها العرب وغير العرب.
- ❖ وأما صفاء الأوراق أو عدم صفائها قبل دخولها إلى ثقافتنا، فأمرٌ لم نشغل بالنا فيه. فما يهمنا هو دخول هذه الورقة أو تلك في اللعبة الثقافية التي دارت في الزمن الذي حددناه.

❖❖❖



إليه، ولون الكفاءة أو الأداء، وواحد من اللونين اللذين ينبثقان عن الكفاءة أو الاداء.

خذْ على سبيل المثال وظيفة التدوين في العنصر العربي. فإذا أردتَ تمييزها وجدتها موسومةً عمودياً بألوان ثلاثة؛ الأسود والبنّي والوردي الفاتح. وإذا أردتَ قراءتها قلتَ إنها ورقة التدوين التي تنتمي إلى حقل الرجال في الكفاءة العربية.

وإذا جمعتَ الأوراق الخاصة بالتدوين في كافة الثقافات المعروضة في الجدول وجدتَ في حوزتك ورقتين وحسب. فأما الأولى فهي ما تمَّ وصفه. و أما الثانية فهي الموسومة بالبنفسجي والبنّي والوردي الفاتح. وتكون قراءتها على النحو التالي: كفاءة رجالية فارسية.

وربما كان مفيداً أن نضاعف الأمثلة:

فالورقة التي كُتب عليها: « حرائر: ثقافة دينية » مخططةٌ عمودياً بالأسود فالبنّي فالأصفر. وتكون قراءتها إذاً على أنها ورقة تميز الكفاءة النسائية في العنصر العربي. وهذه الورقة لا نظير لها في العناصر الثقافية الأخرى وفقاً للجُسمان الذي نعتمد عليه.

خذْ أخيراً مجموعة الأوراق الموسومة بوظيفة « الترجمة »، سترى هناك ورقةً مخططةً عمودياً باللون البنفسجي، فالبنّي فالوردي الفاتح، وسوف تقرأها إذاً على أن الترجمة فيها كفاءةٌ رجاليةٌ فارسية. وسترى ورقةً أخرى مخططةً بالوردي الغامق، ، والبنّي والوردي الفاتح ، فتقرأها على أنها ترجمةٌ ذات كفاءةٍ رجاليةٍ هندية. وسوف ترى ورقةً مخططةً بالأخضر الزمردي، فالأحمر القرميدي، فالبرتقالي، وتقرأها: ترجمةً ذات كفاءةٍ رجاليةٍ يونانيةٍ – رومانية. وسوف تعترضك ورقةٌ مخططةٌ بالأخضر الزمردي فالبنّي فالوردي الفاتح وتقرأها: ترجمةً ذات كفاءةٍ رجاليةٍ إسلامية.

ونستخلص من كل ذلك أن وظيفة الترجمة غائبةٌ عن العناصر العربية، واليهودية، والنصرانية. وإذا قال قائلٌ إن من المترجمين مَنْ كان نصرانياً، أخبره الجدول أن

ها نحن أولاء بإزاء مجموعتين من الأوراق؛ إحداهما خاصةٌ بالخمر، والأخرى خاصةٌ بالغزل. ولسوف تتشابك المجموعتان؛ بل هما متشابكتان منذ البدء، وسوف تلتقي أوراق هذه بتلك، و تستقل أوراق هذه عن تلك، مما يملي علينا تقديمها أولاً دون أن يكون لترتيبها دلالةٌ، ثم نتأمل في علاقة كل ورقةٍ بالأخرى سعياً إلى قراءة هذا الشعر في ضوءٍ جديد.

١- فأما الورقة الأولى فورقة « الخمر » في الشعر العربي، وهي ورقةٌ موسومةٌ بالأداء العربي الشفهي، تسلَّمها « أبو نواس » من أيدي « الأخطل » و « طرفة » و « أبي محجن الثقفي » و الآخرين.

ولقد يتضح لك كل ذلك لو عدتَ إلى ديوانه، فرأيت أن محقق هذا الديوان قد وفَّر عليك الجهد فوضع الأبيات أو أشطار الأبيات التي أخذها صاحبه من سابقيه بين أهِلَّةٍ (٣٥). فأما الصور الشعرية التي أخذها « أبو نواسٍ » من سابقيه ففي حاجةٍ إلى تمحيصٍ آخر لا يتسع له هذا البحث.

٢- و أما الورقة الثانية فورقة « الشعر العربي » عامةً؛ هذا الشعر الذي يتحدد في حقل الأداء العربي الشفهي. و « أبو نواسٍ » وهو يكتب الشعر العربي إنما كان يرتكز على قاعدةٍ صلبةٍ من الشعر العربي القديم، يستعين بأوزانه، ويرسم بألوانه، وينهل من روافده و غدرانه. ولن يشق عليك و أنت تتجول في ديوانه أن تقرأ « ذا الرمة » هنا و تلمح « الأعشى » هناك و تصغي إلى « زهير » في موقع آخر.

٣- وهناك ورقة « الرواة من البادية ». وهي الورقة التي تنتمي إلى حقل الكفاءة الرجالية العربية. وكلنا يعلم أن « أبا نواسٍ » انقطع في البادية عاماً كاملاً ينهل اللغة من منبعها الصافي، و يملأ أذنيه بالشعر و القصص و الأخبار و الأيام و الأنساب. وكلنا يعلم أن « أبا نواسٍ » كان من أعلم الناس بالغريب، وأن أئمة اللغة كانوا يشهدون له بذلك. وقد اكتملت ملامح هذه الورقة بالبادية مباشرةً، وبها عن طريق الرواة.

تلك هي الأوراق التي انتثرت بين يدي إنسان القرن الثاني للهجرة. ومن الجلي أن كل عنصرٍ من العناصر السبعة الماثلة في الجدول إنما كان يتمتع بنصيبٍ من المساهمة في هذه الأوراق. ومن الجلي أيضاً أن عدد الأوراق في كل يدٍ،ونوعية هذه الأوراق، والقدرة الشخصية على اللعب بها؛ على تحريكها كلها أو بعضها؛ على طي بعضها دون بعض، وإظهار بعضها دون بعض... كل ذلك سيكون له شأنه في تحديد مسار اللعبة، ونتائجها، وتحريك مفهوم التقدم إلى الأمام.

وأعتقد أنه آن الأوان لكي أتفحص معك هذه الأوراق وهي تتحرك في يد واحدٍ من أعلام أدبنا العربي في العصر الذي نرتاده وهو « أبو نواس ».

وربما سألتَ أو تساءلت عن سبب اختيارنا لـ « أبي نواس » دون غيره من الشعراء أو الكتاب أو المفكرين. وإنما نعتقد نحن – من دون أن تقيد نفسكَ باختيارنا، أو تُغلَّ عقلكَ بالشعر دون غيره من فنون الأدب الأخرى – أن « أبا نواسٍ » موسومٌ بتقاطعات ثقافية شديدة التعقيد، عالية الغنى و الدلالة.

وليس غرضنا– بطبيعة الحال–أن نقدم شرحاً لديوان « أبي نواس »، أو نعكف على دراسة تقنياته الشعرية. فلهذا موضعٌ آخر، وإنما حسْبنا أن نقرأ شعره من خلال لعبة الورق التي مارسها؛ أن نتساءل عن الأوراق التي طواها وتلك التي أظهرها؛ أن نراقب الائتلاف الذي انتظمتْ في ضوئه هذه المجموعةُ من الأوراق أو تلك؛ أن نصل في النهاية إلى هذا «الكل » الذي هو شعر «أبي نواس ».

هل أجُد ضرورة لتذكيرك بأن هذا «الكلّس » « Le Tout » الذي تزودنا به نظرية المجموعات في الرياضيات الحديثة ليس مجموع العناصر التي تؤلفه، وإنما هو عنصرٌ آخر؛ عنصرٌ جديدٌ يضاف إليها.

على أن الغاية من هذا البحث لا تعدو تقديم نموذج؛ مجرد نموذجٍ توضيحي، مما يدفعنا إلى الاقتصار على خمريات « أبي نواس » وغزله خاصةً أن لعبة التجديد في شعره تكاد تكون وقفاً على هذين اللونين.

السائدة، بينما سيتبين لك أن وضع هذه الأوراق مع ورقة الغزل سيضع شعر « أبي نواس » في طريقٍ آخر هو طريق الغزل، و إن كان هذا الطريق كسابقة مغايراً للسائد المألوف فناً و أخلاقاً، صانعاً من « أبي نواس » شاعراً جديداً، ومن فنه فناً مستقلاً يندُّ عن غريب اللفظ والمعنى، ويدخل في أليف اللفظ، رقيق المعنى، جديد الصورة. فلنشقَّ مع « أبي نواس » طريقه الأول؛ طريق الخمر.

(٥-٦):

الورقتان الخامسة و السادسة تنتميان إلى الأداء الإسلامي الشفهي والمكتوب؛ وهما ورقتا القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف. فالصلاة والصوم والحج والزكاة والحساب والعقاب والثواب والغفران.. كلها مفاهيم و ألفاظ شديدة الحضور في شعر « أبي نواس »؛ إنما على نحوٍ مقلوب. و « أبو نواسٍ » لا يفرط في استخدام هذه الألفاظ غفراناً بل عصياناً، و لا أمراً بمعروفٍ أو نهياً عن منكرٍ، بل أمراً بمنكرٍ ونهياً عن معروف، ولا توبةً و احتسابا، بل تهتكاً و انتهابا. ألا ترى كيف تصبح الخمرة في شعره « صلاة إلى الخمر » على حد تعبير الدكتور « طه حسين » (٣٨).

أثنِ على الخمر بآلائها   وسَمِّها أحسن أسمائها (٣٩)

وهي:

صفراءُ مَجَّدها مَرازبُها   جلَّت عن النظراء والمِثْلِ (٤٠)

وهو:

يا مَنْ على حمراء صافيةٍ   صِرْ في الجنان و دعني أسكن النارا (٤١)

٤- فأما الورقة الرابعة فتنتمي إلى حقل الأداء الشفهي الفارسي. إنها الشعور القومي المتعصب الذي اصطُلح على تسميته بالشعوبية:

دعِ الأطلالَ تَسفيها الجَنوبُ وتُبلي عهدَ جِدَّتها الخطوبُ
ولا تأخذْ عن الأعراب لهواً ولا عيشاً فعيشهمُ جديبُ
دعِ الألبان يشربها رجالٌ رقيقُ العيش بينهم غريبُ
إذا رابَ الحليبُ فبُلْ عليه ولا تحرج فما في ذاكَ حوبُ
فأطيبُ منه صافيةٌ شَمولٌ يطوف بكأسها ساقٍ أريبُ(٣٦)

ولئن كانت الأوراق الثلاث الأولى عربيةً صرفاً، إنها - في التقائها مع الورقة الرابعة- قد تلونت بلون الكراهية للعرب. فأطلالهم مرفوضةٌ، و أنسابهم مذمومةٌ، ونُوقهم مرذولةٌ بلبنها و حليبها و ما يقوم عليها من عيشٍ غلظٍ جديب. و ما ذلك كله إلا ليبدِّل به « أبو نواس » الإيوان والبستان والشمول.

من اللافت حقاً أن « أبا نواس » - وهو يدير ظهره للتقاليد الشعرية العربية - إنما يوظف مقلوبها. فهو لا يقف على الأطلال، و إنما يقف على شتم هذه الأطلال، حتى أضحى ذلك المدخلَ الطبيعي إلى الخمر في الغالب الأعم من قصائده و مقطعاته:

قلْ لمن يبكي على رسمٍ درسْ واقفاً ما ضرَّ لو كان جلسْ
اتركِ الربع و سلمى جانباً و اصطبحْ كرخيةً مثل القبسْ(٣٧)

وها أنذا أدعوك إلى التأمل معي في الأوراق السابقة لتتبين معي كيف أن التقاء ورقة الشعوبية مع الأوراق الثلاث العربية قد وضع شعر « أبي نواس » في طريق الخمر، وجعل من خمرياته نفياً للقيم الفنية السائدة، ونفياً للقيم الاجتماعية

« الغناء »، و« مجالس الشراب والغناء » و « ارتياد البساتين » و « أعياد النيروز » وكلها ذات أداءٍ شفهيٍ فارسي. فأما الورقة الخامسة منها فـ « الغناء » كأداءٍ شفهيٍ يوناني روماني، وأما الثلاث الأخيرة وهي « شرب الخمر » و « أعياد الشعانين » و « الأديرة في البساتين » فتنتمي إلى الأداء الشفهي المسيحي.

ونحن نعلم أن الفرس أهل لهوٍ وطرب. فإذا أردت إقامة الدليل على ذلك ذكرّناك بسلوك أحد ملوكهم وهو « بهرام جور » الذي كان قد أمر قومه بأن يعملوا يومهم نصفَهُ، و أن يتوافروا على نصفه الآخر باللهو والغناء. وحين مرَّ بقومٍ يشربون على غير غناءٍ راح يؤنبهم مذكراً إياهم بما أمرهم به. ولما علم بعجزهم عن العثور على مغنٍ برغم الزيادة التي عرضوها، كتب إلى ملك الهند الذي ما لبث أن بعث إليه باثني عشر ألف مغنٍ فرَّقهم في البلاد.

وكان من عادة الفرس أن يجمعوا بين الشراب والطعام والغناء. وظهر كل ذلك جلياً في شعر « أبي نواس »؛ هذا العاشق للخمر على ألحان العود والطنبور، وظهرت معه هذه السمة الفنية المميزة لخمرياته وهي طواعيتها للغناء و التلحين:

فاستنطقِ العودَ قد طال السكوتُ به — لا ينطقُ اللهوُ حتى ينطق العودُ
و فضله عند أهل الظرف كلهم — فضلُ البرامك أن علاَّهم الجودُ (٤٥)

فإذا نطق العود في البستان كان أحلى و أعذب:

فامضِ في اللذات قُدْماً — و اخلعنْ عنها العِذارا
واجعل البستان بيتاً — واجعل القرية دارا (٤٦)

وهي لا تطالب إلا بأمرٍ واحدٍ؛ هو ألا يشربها مَن كان يعبد سواها:

لا تُمْكِنَنِّي من العربيد يشربني ولا اللئيم الذي إن شمَّني قطبا
ولا المجوسِ فإن النار ربهمُ ولا اليهود ولا مَنْ يعبدُ الصلبا (٤٢)

و « أبو نواسٍ » في تعامله مع الورقتين الإسلاميتين إنما يوظفهما بالغياب. وهنا ينهض مصطلحا الإباحة والتصريح على أرضٍ صلبة. فما أكثر المواضع التي تقيم الدليل عليهما في شعره.

ألا فاسقني خمراً وقلْ لي هي الخمرُ ولا تسقني سراً إذا أمكن الجهرُ (٤٣)

وفي موضع آخر:

لو أطعنا ذا عتابٍ لأطعنا الله فيها
إنني عند ملام الـ ناس فيها أشتهيها (٤٤)

(٧-٨-٩-١٠-١١-١٢-١٣):

فأما الأوراق السبع القادمة فـ « مجموعةٌ » من الأوراق تشكل كُلاًّ متجانساً يتنافى مع الورقتين السابقتين، ويرسم للمجتمع صورةً أخرى؛ صورةً تنضاف إلى مألوفه فتهزه، و إلى تقاليده فتخترقها، و إلى عاداته فتجتاحها رافدةً لوحة الحياة بمادةٍ جديدةٍ، وصفحةَ الفن بلونٍ جديد.

وقبل أن أحدثك عن هذه الأوراق لا بد أن أسميها لك؛ أضعها بين يديك، لترى معي كيف وظفها « أبو نواس »، وكيف تحركت بين يديه. وهذه الأوراق – على التوالي – هي

سُمْتُهــــا عنـــــد يـهـــــود ي خصــــــــــيب المستراد
فشـــــربنـــــا شـــــرب قــومٍ عــطشــوا مــن عــهــد عــادِ (٥٠)

وإذا كان لا بد من كلمةٍ أخيرةٍ على ثماني الأوراق التي سبقت، فهي أنها تلتقي جميعاً في سجل التصريح بارتكاب المعاصي، والخروج على المألوف إلى مألوفٍ آخر بدأ يفرض نفسه غازياً البنية الاجتماعية القديمة. و« أبو نواس » في ركوبه لهذا المجون إنما كان يتحرك على أرضٍ ممَّهدةٍ باختراقٍ جماعي للقيم الأخلاقية السائدة.

على أن خلخلة المجتمع لم تكن مقصورةً على أخلاقه وعاداته وتقاليده، وإنما راحت تهزه في أعماقه العقيلة والفكرية، وهذا ما سيكون موضع الحديث عند تناول الأوراق السبع القادمة.

(١٤-١٥-١٦-١٧-١٨-١٩-٢٠):

❖ فهناك ورقة الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني، وهي ورقةٌ ذاتُ أداءٍ يونانيٍ - رومانيٍ مكتوب.

وهذه الورقة في التقائها مع الورقتين الإسلاميتين (٥-٦) نهضت بدورٍ جوهريٍ في ظهور الفلسفة العربية الإسلامية بدءاً من المعتزلة وعلماء الكلام، ومحاولة فهم الدين على أساسٍ عقلاني، وفهم العقل على أساس روحي.

وكان شعر « أبي نواس » موسوماً بكل هذا وذاك. فالبداية والنهاية .. والذات والصفات .. والعرَض والجوهر .. والمحدث والقديم .. كل ذلك تجده في شعر «أبي نواس»، وتجد فيه سبيلاً إلى وصف عالم الخمر. ألا ترى كيف كانت الخمر قبل أن يكون الدهر:

وإذا ضمَّه المجلس إلى أصدقائه كان أندى وأعجب:

يا حبذا مجلسٌ قد كان يجمعنا		بَطيْرنَا بادَ في بستان عمارِ
وحبذا أم عمارٍ، ورؤيتها		خمارةً أصبحت أماً لخمّارِ (٤٧)

فأما النيروز فإنه يمدُّ الشاعر بما لا تمده به حياة البادية:

سقى الله أياماً ولا هجر بيننا		وعودُ الصبا يهتز بالورق النضر
يباكرنا النوروز في غلس الدجى		بنَورٍ على الأغصان كالأنجم الزهر
يلوح كأعلام المطارف وشيهُ		من الصفر فوق البيض والخضر والحمر
إذا قابلته الريح أومأ برأسه		إلى الشرب أن سُرُّوا، ومال إلى السكر (٤٨)

وأما الشعانين، وشربُ الخمر، والأديرة في البساتين . فكلها ترفد الحياة الجديدة بلونٍ جديد. ولستُ أجد هنا ضرورةً – فيما أعتقد – لكي أذكرِّكَ بأن « أبا نواس » لا يزور الأديرة التماساً للثواب و المغفرة، وإنما سعياً وراء الخمر والفجور:

بدير بَهْراذانَ لي مجلسٌ		وملعبٌ وسط بساتين
رحتُ إليه ومعي فتيةٌ		نزوره يوم سعانين
بكل طلاب الهوى فاتك		قد آثر الدنيا على دينه (٤٩)

وكلُّ ما أود أن ألفت إليه هو موقع أهل الذمة في الإسلام وما يتمتعون به من حقوقٍ لو أباحها مسلمٌ لنفسه لأُقيم عليه الحدُّ؛ أعني بذلك امتلاك الخمارات وتعاطي الخمور:

يُمسخوا قردةً وخنازير وفيلة، و'' الرسخ '' للنبات، وهو أشد من النسخ لأنه يرسخ ويبقى على الأيام ويدوم كالجبال، وضده « الفسخ » وهو للنبات المقطوف والمذبوحات لأنها تتلاشى ولا تُعْقِب '' (٥٤).

وإنما نسوق كل ذلك لنقول إنه لما كان يمكن للإنسان أن يُمسخ إلى حيوانٍ، فقد قالوا بالامتناع عن إماتة الحيوان. ولكَ أن تتأمل في كل ذلك وفي دوره في شعر الزهد، وفي ما آل إليه عند شاعر كـ «المعري».

❖ وهناك ورقة الإنجيل وشروحه، وهي الورقة التي تعود إلى الأداء النصراني المكتوب. فقد دخل الكثير من نصارى العرب وغير العرب في الإسلام، وأدخلوا معهم ما ورثوهِ من قصص ومعارف وأخبارٍ متصلة باللاهوت المسيحيِ في تفسير الآيات القرآنية. واتسعت هذه الدائرة حتى شملت كتب التاريخ وحلقات المعتزلة، وما تمخض عنه ذلك كله من جدالٍ فلسفيٍ وخصومةٍ دينية. ولم تكن أحاديث الرسول نفسها في منأى عن هذا الصراع حين أُقحمت على الرسول ودُسَّتْ أحاديث محمولةٌ من الإنجيل.

❖ وهناك ورقتا التوراة والتلمود في أداءيهما الشفهي والمكتوب. فالتوراة وما اغتنت به من شروح وسُنَنٍ وتعليقات .. كل ذلك كان له دوره الفاعل في ثقافة العصر الذي نحن فيه. وأنت تعلم ما للإسرائيليات من أهمية في كتب التفسير والتاريخ والقصص والأخبار، وتعلم أيضاً أن العديد من اليهود قد دخلوا الإسلام و أدخلوا معهم ثقافةً دينيةً تاريخيةً أدبيةً واسعة.

❖ وهناك ورقة « الأفيستا »؛ أعني كتاب « زرادشت » وما عليه من شروحٍ وحواشٍ وتعليقات. وهذه الورقة تعود إلى الأداء الفارسي المكتوب.

وهذه الأوراق السبع -كما ترى- مجموعةٌ من الأوراق تختص بالفلسفة والدين. وليس يهمني بعدُ أن أتعقَّب آثار كل منها في شعر « أبي نواس »؛ أن اقدم بين يديك شاهداً من هنا، وآخر من هناك. فالأمر ليس عسيراً ولا يحتاج إلى جهدٍ كبير. وإنما

أَسْـــقـنــيـــهـــا ســـلافـةً سـبـقـتْ خـلْـقَ آدمـا
فـهـي كـانت، ولم يـكـنْ مـا خـلا الأرض والسـمـا
رأت الـدهـر نـاشـئـاً وكـبـيـراً مـهـرَّمـا (٥١)

وانظرْ إلى ذهاب العرض وبقاء الجوهر في هذه الصورة اللطيفة من صور الخمر:

فـلـم تـزل تـأكـل الـليـالي جـثـمـانـهـا مـا بـهـا انـتـصـار
حـتـى إذا مـات كل ذام وخُـلِّـصَ الـسـرُّ والـنـجـار
عـادت إلى جـوهـرٍ لـطـيـف عـيـانُ مـوجـوده ضـمـارُ (٥٢)

ولئن كان « النظَّام » يحظر العفو عن مرتكبي الكبائر، إن « أبا نواس » يطعن بـ « النظَّام » واعداً إياه بمواصلة ارتكابها، معللاً نفسه بعفو اللّه:

فقلْ لمن يـدَّعـي بـالـعـلـم فـلـسـفـة حـفـظـتَ شـيـئـاً وغـابـت عـنـكَ أشـيـاءُ
لا تحظرِ العفو إن كنتَ امرءاً حرجا فإن حظْرَكَهُ في الدين إزراءُ (٥٣)

❖ وفي عصر «أبي نواس» ظهرت ورقة «السُّمَّنية »؛ تلك التي تعود إلى حقل الكفاءة الهندية الرجالية، وتقول بالتناسخ والمعرفة القائمة على الحواس. فكل معرفةٍ لا تأتي عن طريق الحواس معرفةٌ باطلة، وكل علمٍ يقوم على التجريد لا يفيد علماً.

❖ وفي هذا العصر ذاته دخلت إلى الثقافة العربية الإسلامية ورقة الامتناع عن إماتة الحيوان، وهي الورقة التي تنتمي إلى الأداء الشفهي الهندي. ففي العقائد الهندية قولٌ بالتناسخ. والتناسخ أنواعٌ أو مراتب ''**هي النسخ، وهو التوالد بين الناس، بأن يُنسخ من شخصٍ إلى آخر، وضده « المسخ »، ويخص الناس بأن**

ولقد جاءت المجموعتان الفلسفية الدينية من جهة، والاجتماعية من جهةٍ أخرى لتغذيا هذا الاختراق الفني بما تمدان به الشعر عموماً، وشعر « أبي نواس » خصوصاً من صورٍ فنيةٍ جديدةٍ، وألوانٍ فنيةٍ جديدة.

وإلى هذه الأوراق التي رفدت الفن بألوانٍ جديدةٍ نضيف ورقتي التعريب والفلك.

(٢١-٢٢):

فهاتان الورقتان هما ورقتا الألفاظ المعرّبة في أدائها الفارسي الشفهي والمكتوب.

وحيثما تجولتَ في ديوان « أبي نواس »، فإنك متعثرٌ بهذه الألفاظ، وعاثرٌ من ورائها على شاعرٍ ليس يعنيه الحفاظ على صفاء العربية وصونها من الدخيل. فالإسفنط والمرزبان والطرجهار والآذَرَيون والقرطق والدسكر والزرَجون والدروق والدرياق والجلنار والبوس والديباج، وغيرها كثيرٌ كثير لا تكاد تخلو منه قصيدة من قصائده. أفلستَ تذكر أن « أبا نواس » نشأ في بيتٍ تُدعى سيدته « جلبان »؟ ثم ألستَ تذكر أن الحياة الجديدة بأعيادها وعاداتها، وأزهارها وطيوبها، كانت تحمل معها ألفاظاً جديدةً تكاد تستعصي على الحصر؟. وإذا كان ذلك كذلك، وكان « أبو نواس » يقبض على ورقة الشعوبية بكلتا يديه، فلماذا تعجب أن يحفل معجمه اللفظي بكل وافدٍ دخيل.

لقد كان من الطبيعي جداً، بل من البديهي أن تلتقي ورقتا التعريب مع ورقة الشعوبية وأوراق المجموعتين السابقتين، لينشأ عن ذلك كله، أو بفضل ذلك كله تجديدٌ آخر في شعر « أبي نواس » تغتني به العربية والشعر العربي.

فإذا وضعت هذه الأوراق كلها مقابل الورقتين العربيتين الثانية والثالثة (ورقة الشعر العربي وورقة الرواة من البادية) أدركت السرَّ الكامن وراء ابتعاد «أبي نواسٍ» عن الغريب في خمرياته، واقترابه منه في رثائه وهجائه بل في مدائحه. ففي خمرياته كان يجري « أبو نواس » على هواه. وفي الفنون الأخرى أو في معظمها كان يجري على

يهمني أن أقرر أن هذه المجموعة من الأوراق تفصح عن صراعٍ فلسفيٍ دينيٍ عنيف. ولقد حمل هذا الصراع مجتمع « أبي نواس » إلى ذروة الخصام والجدال. ولست أرى ما يمكن أن أصف به ذلك إلا بأنه اختراقٌ للجدار الفكري والعقيدي القائم. فالفكر الإسلامي و العقيدة الإسلامية وجدت نفسها في مواجهة رياحٍ فكريةٍ ودينيةٍ قادمةٍ من شتى الاتجاهات. والمجتمع العربي الإسلامي وجد نفسه وهو ينتقل من حالٍ إلى حال؛ من حال اليقين إلى حال الشك، ومن حال الإيمان إلى حال الجدال والخصام.

ولقد كان لهذا الاختراق العام على مستوى المجتمع ما يوازيه على مستوى الفرد. فالمناخ العام هيَّأ للفرد أن يستثمر ذلك الاضطراب العقلي السائد، والجدل الديني المحيِّرَ، فكانت شخصية « أبي نواس » وأضراب « أبي نواس » ممن حملوا هذه البلبلة إلى ذروة الشعر عبر المجون. ولقد استعصت شخصية « أبي نواس » على الالتزام بالحدود الدينية والأخلاقية، أو قل لقد استعصت عليها هذه الحدود الدينية والأخلاقية فوجدت نفسها فريسة الشك والحيرة والمجون.

ولكنْ مهلاً؛ فلقد أضحى من الضروري التوقف قليلاً عند نظرةٍ إلى الوراء نتأمل فيها ما كان من لعبة الورق، ونظرةٍ أخرى إلى الأمام نتأمل فيها ما سيكون.

فلقد رأينا أن المجموعتين السابقتين تتآزران لضرب الورقتين الإسلاميتين. فأما المجموعة الأولى ذات الأوراق الاجتماعية (من ٧ إلى ١٣)، فقد مهَّدت لاختراق القيم الأخلاقية في المجتمع العباسي الأول. وأما المجموعة الأخرى ذات الأوراق الفلسفية والدينية (من ١٤ إلى ٢٠)، فقد مهَّدت لاختراق القيم العقلية و الفكرية والدينية في هذا المجتمع.

ولقد تعاونت هاتان المجموعتان مدعَّمتين بورقة الشعوبية العمياء (رقم ٤) لإنجاز هذه المهمة. ولقد وجدنا سابقاً أن تضارب الورقة الشعوبية مع الورقتين العربيتين الموسومتين بالأداء الشعري العربي، والرواة من البادية (رقم ٢،٣) قد أدى إلى اختراقٍ من نوعٍ آخر ليس عقلياً هذه المرة، ولا دينياً، ولا أخلاقياً، ولكنه اختراق فني.

وعبر كل هذا وذاك، فقد ائتلفت الحياة العقلية والحياة الاجتماعية والعلمية عند « أبي نواس » لتقدم صورةً جديدةً للخمر؛ صورةً قد يكون العديد من ملامحها موصوفاً قبله؛ مرسوماً قبله، ولكنها لديه تشكل « كلاًّ » خاصاً به، وبه وحسب.

❖ فالخمر أمه، وأمها الدنان؛ صلته بها صلة المخلوق بالخالق، يدَّخر من أجلها البيض الصحاح، فإن أتلفها راح يبيع جبته وقميصه السابري عالقاً بها، ساهراً على دنانها (٥٧). وإن استنفد كل إمكانياته لتوفير مهرها راح يعرض نفسه رهينةً عند الخمار كي يتمكن من وصالها.

❖ والخمر روحٌ جسدها الدن. فإن بات الدن بلا خمرٍ بات جسداً بلا روح (٥٨). وإن سارت الخمر في جسد الشاعر، سار في جسده روحان.

❖ والخمر صافيةٌ كالمسك، وعينِ الديك، وكالعقيق، أو وجه مَشوقةٍ مَرْهاء (٥٩).

❖ والخمر طيبةٌ كالريحان، وصَيِّبِ الزعفران، ونفحة الغار، والعنبر والعبير(٦٠).

❖ وهي عتيقةٌ من عهد بابل، أو عصر نوحٍ وآدم، وقبل ذلك بكثير. إنها تعلو على الحقب، وليس يسبقها في القدم إلا الأرض والسماء؛ بل إنها أقدم من الأرض والسماء (٦١).

❖ وأما ألوانها فصفراء تارةً، حمراءُ كالدم القاني تارةً أخرى، وكمثل دم الشادن في موضعٍ ثالث (٦٢).

❖ وهي أميرةٌ لم تقع عليها عين خاطبٍ بعدُ .. عذراءُ تتواثب .. عروسٌ تُخطب .. ولا يزوجها أولياؤها إلا بعد أن تُذَلَّ بين يديها المهور (٦٣).

❖ وهو يشربها صرفاً وممزوجةً .. ممزوجةً مرةً بالثلج، وأخرى بماء المزن، وثالثةً بالماء القراح (٦٤).

❖ وهو يدأب عليها باكراً، يواصلها ثلاثين يوماً بلا انقطاعٍ، تمدّه بالغذاء، وليس ثمة دونها من غذاء (٦٥).

هوى الآخرين. ومن هنا جاء رقيقُ اللفظ هنا، وغريبُه هناك؛ مترفه هنا وحوشيه هناك. ومن هنا وفرة الكلام على لطف المعنى وسلاسة العبارة وما إلى ذلك في شعر « أبي نواس ».

(٢٣-٢٤):

وأما هاتان الورقتان فهما ورقتان خاصتان بالفلك في أدائه الهندي المكتوب، وأدائه اليوناني - الروماني المكتوب. وفي حين تجلَّت الورقة الأولى في « الأركند والأرجبهر » المترجمين عن الهندية، لقد تجلت الثانية في كتاب «المجسطي» المترجم عن اليونانية.

وليس من العسير أن تضع يديك على هاتين الورقتين في شعر « أبي نواس » سواء كان ذلك على مائدة الخمر أو مائدة الحب:

أمـا تـرى الشـمس حَـلَّـت الحَمَـلا　　　وقـام وزنُ الـزمـان فـاعـتـدلا (٥٥)

على أن الأمر لا يقتصر على ذكر مجموعة الحمل أو السرطان أو ذكر أسماء الكواكب والنجوم كالهقعة والهنعة و الشِعرى، فهذا وغيره كثير في شعر « أبي نواس »، إنما يتعدى ذلك إلى معرفةٍ وافرةٍ بعلم الفلك والنظريات التي يقوم عليها. فها هو ذا يثبت لك معرفته بالنظرية التي تقول إن الله خلق النجوم أولاً، ثم خلق الحركة حينما دفع النجوم في مداراتها. وقبل الحركة كانت الخمر في رأي « أبي نواس »:

تُـخيرتْ والـنـجـومُ وقـفٌ　　　لم يـتـمـكـن بـهـا المدارُ (٥٦)

وكما ترى، فإن هذه الورق الجديدة كانت رافداً جديداً ينهل منه « أبو نواس » لرسم صورٍ شعريةٍ جديدةٍ.

تجاورت حيناً، وتنافت حيناً آخر، ولكنها- في تجاورها و امتزاجها و تنافيها- إنما كانت تشكل هذا « الكل »الذي حدثناك عنه، والذي يرسم الفرادة في خمريات «أبي نواس».



فإذا وصلتَ إلى الورقة الخامسة والعشرين اتخذت اللعبة بين يديك منحىً آخر، ووجدتَ نفسك و أنت تطوي أوراق الخمر إنما تفتح أوراق الغزل. وإذا شئتَ ذكَّرتُكَ بأن التقاء التنافي بين الورقتين العربيتين الثانية والثالثة من جهة، والورقة الشعوبية من جهة أخرى، إما أن يتشابك مع الورقة الأولى فيضع اللعبة في طريق الخمر، وإما أن يتشابك مع الورقة الخامسة والعشرين فيضعها في طريق الغزل.

٢٥ :

والغزل الذي ورثه « أبو نواس » من الأداء الشفهي العربي غزلٌ ملونٌ بألوانٍ هادئةٍ حيناً، لاهبةٍ حيناً، تمتد من العذري إلى الخليع، و تصل بين «امرئ القيس » و «طرفة» و « عمر بن أبي ربيعة » و «الوليد بن يزيد »...

ولكن غزل « أبي نواس » يحتفظ لنفسه بلونٍ خاصٍ وإن كان قد خطه سابقوه، ومجونٍ خاصٍ و إن كان قد اختطه أسلافه و معاصروه. ولسوف ترى من أمر الغزل ما رأيته من أمر الخمر؛ سوف ترى اختراقاً جماعياً يهدد القيم الأخلاقية في عقر دارها، ويسمح للفرد باختراقٍ مثيل. فلقد كان مجتمع « أبو نواس » سخياً جداً في تقديم الأوراق؛ كل الأوراق، لإدارة لعبة ساخنةٍ في موضوع الغزل. وكان الغزل غزلين، واحداً مؤنثاً، والآخر مذكراً؛ الأول يختص بالجواري والقيان، والثاني يجتاح الغلمان والخصيان.

وهنا تطفو ظاهرة الرقيق بكل أبعادها و تشعباتها، ويطفو معها المجتمع العباسي وهو يموج بين القيان والغلمان والخصيان.

وسعياً منا وراء تقديم اللعبة في أجلى مظاهرها، قمنا بفرز الأوراق الخاصة

❖ فأما دبيبها في المفاصل، أو علوقها بالمفاصل، أو قرقفتها في الجسم، فسرٌّ لا يدركه إلا مَنْ مات سكرا (٦٦).

❖ وأما ثوبها، هي المضيئة المشعة المنيرة اللألاءُ، فمن قير (٦٧).

ألا ترى كيف تجمع الخمر مرةً أخرى بين الظلمة والنور، مما يضعنا مرةً أخرى أمام صورة الخالق بالمعنى الزرادشتي للكلمة ؟!.

ألا يحق لنا أن نتساءل الآن عما إذا كان « أبو نواس » قد كتب الخمر بالشعر، أم أنه كتب الشعر بالخمر ؟. هل كان الشعر عنده المبدأ الأول، أم كانت الخمر؟. هل اغتنت الخمر بالشعر عنده أم اغتنى الشعر بالخمر؟. وهل كان الشعر خمراً أم أن الخمر هي الشعر؟

ألا ترى كيف تشكلت لعبة الورق في يديه، فشكلت هذه الخصوصية التي رسمناها لك؛ هذه الفرادة في صورة الخمر؟؟

لقد جاء « أبو نواس » باستعمالٍ خاصٍ لورقتين، هما ورقة « الشعر » كأداءٍ شفهي عربي، وورقة « الرواة من البادية »ككفاءة رجاليةٍ عربية، ولقد كانت كلتا الورقتين رهن يديه، وكان في وسعه أن يجري على طريقة العرب في كتابة الخمر غريبَ لفظٍ و جزيلَ عبارةٍ ووحشيَّ معنى. ولكن وجود أوراق أخرى كالبغض الشعوبي، والجدل الفلسفي، والاضطراب الديني، والترف الحضاري، جعله يشل مفعول الورقتين السابقتين حين راح يكتب بعربيةٍ غير شبيهةٍ بكتابة العرب. هذا على مستوى الدال؛ فأما على مستوى المدلول فقد التقت في خمرياته حياتان؛ حياة فكرية عقلية من نمطٍ معينٍ، وحياة اجتماعية من نمط آخر، وتعاون النمطان معاً على ضرب الورقتين الإسلاميتين مما تمخض عن جنون المجون، وجنون الكتابة.

وفي كل هذا وذاك راح « أبو نواس » يصور الحياة الجارية، لا الحياة البادية، ويلوذ بالسهل العذب الأنيق الظريف، لا بالجزل الوحشي الغريب.

ولقد تفاعلت هذه الأوراق بعضها مع بعض، فالتقت مرةً، و امتزجت أخرى...

ولقد انتشرت الجواري في العصر العباسي على نحوٍ هائلٍ يعود السبب فيه إلى كثرة الحروب. وتحولت هؤلاء الجواري إلى « ضرورةٍ » للمجتمع إذ قلما خلا بيتٌ من بيوتهم منهن. وراح القوم يصنفون الجواري إلى فئاتٍ وأنواع.

''فالهنديات عُرفن بالوداعة، ولين الجانب والهدوء، وحسن رعاية الطفل، ولكنْ، سرعان ما يعرض لهن الذبول ''.

'' والسنديات اشتهرن بالخصر النحيل، والشعر الطويل ''.

'' واشتهرت مولَّدات المدينة (يعني الإماء اللاتي نشأن بالمدينة ورُبيّن فيها) بالدلال، والميل إلى السرور والفكاهة والمجون، وبحسن الاستعداد للنبوغ في الغناء ''.

''وعُرفت مولَّدات مكة بدقة المعصم و المفصل، والعيون الناعسة ''.

''والأَمَة البربرية (المغربية) لا تبارى في حسن الإنتاج. وهي لدماثة خلقها، ولين عريكتها صالحةٌ لأن تعوّد نفسها القيام بأي نوعٍ من العمل ...''.

و '' السودانيون كانوا يغمرون الأسواق، وقد عُرفوا بقلة الثبات والإهمال، كما عُرفوا بالميل إلى الضرب على الدفّ والرقص ''.

'' والحبشيات عُرفن بالضعف والترهل و الاستعداد لأمراض الصدر. وهن على العكس من السودانيات لا يُحْسِنَّ الغناء ولا الرقص، ولكنهن قويات الخلق، موضع ثقةٍ، أهلٌ للاعتماد عليهن ''.

'' والتركية بيضاء البشرة، على حظٍ عظيم من جمالٍ وحياةٍ، ولها عينان صغيرتان جذابتان، وهي في الغالب بدينةٌ أميل إلى القصر، ولودٌ، كريمةٌ نظيفةٌ تجيد الطهي، ولكنْ لا يوثق بها، ولا يُعتمد عليها ''.

'' والأرمن شرُّ الجنس الأبيض، بُنيتهم جيدةٌ، ولكن أقدامهم قبيحةٌ. لا يُعرفون بالعفة، وتفشو فيهم السرقة، خشونةٌ في طباعهم، وخشونةٌ في

بالجواري والقيان، وتلك الخاصة بالغلمان والخصيان، لنرى كيف وظّف «أبو نواس» كل هذا وذاك، وكيف احتفظ لنفسه في شعره بهذا اللون الخاص الذي نسميه الغزل « النواسي ».

❖ فأما الجواري فنوعان؛ مغنياتٌ للخاصة وقيانٌ للعامة. هذه هي صورتهن في المجتمع العباسي.

٢٦ ... ٣٠:

وهذه الأوراق الخمس خاصةٌ بالنوع الأول، وتنتمي إلى حقول الكفاءات النسائية في عناصرها الفارسية و الهندية واليونانية-الرومانية والنصرانية واليهودية.

٣١ ... ٣٥:

وهذه الأوراق خاصةٌ بالنوع الثاني، وتنتمي بدورها إلى الحقول السابقة. ولعلك تعرف مسبقاً أن الرقيق في الإسلام مرتبطٌ بالحروب بين المسلمين والكفار. وأن من يقع في الأسر من هؤلاء و أولئك يتحول إلى رقيقٍ لدى الطرف الآخر. وأن الرقيق سلعةٌ يجري عليها ما يجري على غيرها من المعاملات المالية بيعاً وشراءً ورهناً و استئجارا.

ولقد تحول الرقيق إلى مؤسسةٍ لها أسواقها و أحكامها، ويقوم عليها تجارٌ يطلق عليهم اسم النخاسين، ويشرف عليها مسئول يسمى **قَيِّمَ الرقيق**'' تعينه الدولة للسهر عليها ورعاية شئونها، كما هي الحال في غيرها من المؤسسات.

ولعلك تعرف أيضاً أن مالك الرقيق يملك حق التصرف فيهن، يتسرى بهن إن رغب، ويتزوج منهن إن أراد، وإن أصبحت إحداهن أمَّ ولدٍ كانت لها حقوقها التي ترفعها درجةً عن مثيلاتها، فلا يعود لمالكها حق الاتجار بها، وتعود هي بعد وفاته إلى حريتها.

الأدب وحفظه، و الشعرَ و أداءه، حتى كانت إحداهن تحفظ من الشعر ما يصل إلى عشرة آلاف بيتٍ تسخرها جميعاً للغناء. وكان الخلفاء؛ حتى الخلفاء وأبناؤهم يشاركون في هذا المهرجان، فيرفدون هذا النهر الجاري بما يصبون فيه من أصواتٍ و أدوار؛ أعني أشعاراً تكتب للغناء.

و كانت الظرافة لوناً آخر من ألوان الثقافة التي زينت بها الجواري لوحة المجتمع العباسي. فمن تَعَشُّقِ الأزهار، إلى تطريز الشعار على الأكمام والزنانير و الأردية والمناديل، إلى تهادي الخواتيم وتبادل الرسائل ... كانت الحياة تزدهي بألوان الحياة، وكان الناس يزيدون في طلبها، والإقبال عليها، وتقليد عبيدها في ما يصنعون.

فأما الحرائر فقد كان دورهن مقتصراً على البيوت وواجب الزوجية إلا مَن كانت منهن في أعلى السلم الاجتماعي، فيعنى بتعليمها دون أن يتعدى ذلك العلوم الدينية، والدينية وحسب. فكيف كان مظهر ذلك كله في شعر « أبي نواس »؟.



أول ما يلفتك في غزله بالمؤنث هو هذا التوظيف المقلوب للورقتين الإسلاميتين (٥-٦)؛ هذا الإصرار على اختراق القيم الدينية نقلاً وقلباً؛ صورةً ومعنى. فإذا قرأ « أبو نواس » في القرآن الكريم قوله تعالى '' **و أما السائل فلا تنهر** ''، راح ينقل هذا القول من سجله القدسي إلى سجلٍ آخر هو السجل الغريزي العابث الذي يختص العلاقة بينه وبين معشوقته التي تنتهره:

يـا نـاهـر المسكين عـنـد سـؤالـه ـــــ الله عـاتَبَ في انتهار السائلِ (٧٢)

وإذا قام « أبو نواس » بأداء فريضة الحج، فهو لا يقوم بها خشوعاً وتقوى، بل تهتكاً وفجرا. وتنقلب وظيفة المكان من مكانٍ للطهر والعبادة إلى مكانٍ للقاء بين عاشقين:

كلامهم، إذا أنت تركت الأرمني ساعةً بلا عملٍ عمد إلى الأذى يرتكبه، وهو إنما يعمل للخوف، فيجب أن تحمل له العصا دائماً، وتعنّفه ليعمل ما تريد'' (٦٨).

هنديات وسنديات .. تركيات وروميات ...حبشيات وسودانيات .. بربريات، أرمنيات، مُوَلّدات .. كل ذلك بحسابٍ، ولكل ذلك حسابٌ يجري في ثمن السلعة التي بها يتاجرون.

فإذا أضفت إلى ذلك أن هؤلاء الجواري كن يتمتعن بنصيب من الحق في المحافظة على لغاتهن ولباسهن القومي وعاداتهن وعقائدهن؛ بل كن يعلقن الصليب الذهبي في أعناقهن ولو كن في حضرة الخليفة،.. أقول، إذا أضفت هذا إلى كل ذاك كان لك أن تتصور إلى أي حدٍ وصل المجتمع العباسي من تعدديةٍ بشريةٍ وغنىً ثقافي. وسوف يكون لذلك كله دوره الكبير في النهوض بالشعر وتحريك الشعراء. '' **فلقد غمرت هؤلاء الجواري العراق بالغناء الجيد وما يتبعه من لهوٍ ومجون** '' على حد تعبير أحمد أمين (٦٩). ولقد كانت هؤلاء الجواري خيراً للأدب، شراً على الأخلاق؛ ''**خسراناً**'' لهذه و''**ربحاً**'' لذلك على حد تعبير «طه حسين» (٧٠). وحسبك ما يرويه صاحب «الأغاني» في الجارية «عريب» لترى كيف ساهمت الجواري في إلهام المبدعين، وكيف شاركن بأنفسهن في خلق الإبداع. فلقد كانت « عريب » ''**مغنيةً محسنةً، و شاعرةً صالحة الشعر، وكانت مليحة الخط و المذهب في الكلام، ونهايةً في الحسن والجمال، والظرف وحسن الضرب و إتقان الصنعة، والمعرفة بالنغم والأوتار، و الرواية للشعر و الأدب''** (٧١).

هكذا تحولت الجواري إلى ضرورةٍ للمجتمع العباسي؛ ضرورةٍ للقصور والشوراع والبيوت. وراح أصحاب الشأن يستثمرون كل هذا وذاك، يستثمرونه في تحويله إلى سلعةٍ مضاعفة. فتعليمهن الغناء يرفع من أثمانهن. وتعليمهن الغناء يقتضي تعليمهن

الذي لم تتحول فيه الأنثى بعدُ إلى امرأة. ومن هنا جاء رفضه للمرأة لا للأنثى، بكل ما تحمله المرأة من « عيوب » الحيض و الولادة وطقوس الطهارة والجنابة في مجتمعٍ يلتقي فيه انتهاك الأخلاق بالمحافظة على الفرائض والعبادات:

ولو أنها في الحسن كانت كيوسفٍ — وبلقيس، أو كانت كخط مثالِ
وقالت: تزوجْني على مهر درهمٍ — لقلتُ اذهبي عني فمهركِ غالِ (٧٨)

و « أبو نواس » يرفض المرأة في المرأة، ولا يستجيب إلا لما كان منها غلامةً؛ لا يستجيب إلا لذلك العمر الذي تلتقي فيه المرأة مع الغلام في طراوةٍ مبكرةٍ؛ في وظيفةٍ واحدةٍ تُجنّبه « عيوب » المرأة و « مشكلاتها ».

ومن هنا يأتي التشابه في الصفات بين الذكر و الأنثى في شعره. فالغلامةً و الغلام مقولةٌ واحدةٌ تنطوي على سنٍ واحدةٍ تجعل من كل منهما مزيجاً من الاثنين. فما يحبه « أبو نواس » فيهما هو هذه **المنطقة المشتركة** بين الذكورة و الأنوثة؛ هذه المنطقة التي تنأى به عن خشونة الذكورة وقسوتها، و تبقيه في مجال الرقة الأنثوية، والجمال الأنثوي بعيداً عن الانزلاق إلى « مساوئ » المرأة و « سلبياتها ».

وإذا أخطأ « أبو نواسٍ » في تقدير هذه "**المنطقة المشتركة**"، رأيتَه يخرج من التجربة ساخطاً غاضباً مستنكراً. فالمرأة المكتملة الناضجة موضع استهجانه و نفوره. ويكفي أن تقرأ قصيدته التي بعنوان « نداءٌ ولقاء » (٧٩) لترى كيف انخدع بمظهر إحدى الغلاميات و لباسها، فجرى وراءها متوسلاً بالخمر والشعر لإغرائها ووصالها، ثم حين اكتشف حقيقة المرأة فيها، راح يرفضها؛ يرفض النضج الذي تمثله، و البحر الذي يرمز إليها، عاقداً عزمه على ألا يسافر إلا في طريق البر. ولعلك تدرك الآن لماذا يرمز البحر في شعره إلى المرأة، في حين يرمز البر إلى الغلمان. ولعلك تدرك أيضاً لماذا هو يرفض البحر في المرأة، ويُقبل على البر في الغلمان؛ لماذا

وعاشقين التف خداهما عند التثام الحجر الأسودِ (٧٣)

وإذا استعان « أبو نواسٍ » أو تعوذ، فإنه لا يستعين باللّه جل جلاله، و لا يتعوذ باسمه جل اسمه، و إنما يتعوذ بإبليس ويستعين به لرد هاجرته مهدداً إياها بقراءة القرآن، وملازمة الصوم والصلاة (٧٤).

وبدلاً من أن يقول « أبو نواسٍ » – على غرار ما قال « لبيد »، إن كل ما خلا اللّه مُحالٌ، تراه يسرع إلى القول إن كل ما خلا حبيبته محال (٧٥).

هكذا يجب علينا الإقرار منذ البدء أن الأرض التي يقوم عليها غزل «النواسي» أرضٌ ليس للقيم الدينية عليها موطئ قدمٍ واحدة؛ إنها أرضٌ ممهدةٌ مسبقاً للتجاوز؛ مفتوحةٌ مسبقاً لانتهاكٍ بلا حدود. فانتشار الزندقة .. وتضارب الأوراق الشعوبية بكل ثقلها... كل ذلك حمل المجون في عصر « أبي نواسٍ » إلى ذروته، ولوَّنه بلونٍ ينافي الدين حيناً، ويجافي الأخلاق في حينٍ آخر.

وكانت الثقافة الجديدة تحمل معها أقنعةً جديدة. وكانت النساء يظهرن بمظهر الرجال... يصطنعن الزي الذي يصطنعونه، ويسرِّحن شعورهن على الطريقة التي يسرحون بها شعورهم، فتتحول الأنثى إلى ذكرٍ، وتنشأ ظاهرة الغلاميات. ولما كان المثل الأعلى للجمال في شعر « أبي نواس » هو الغلام، فلقد أسرف « أبونواس » في استخدام مصطلح الغلامية في شعره. والغلامية ''**مُعَقْرَبة - الصدغين**'' تشبيهاً لها بنمطٍ من أنماط تسريحة الشعر الخاصة بالذكور(٧٦). وهي ''**مذكرةٌ مؤنثةٌ**'' ''**تصلح للأمرين**'' معاً على حد تعبيره (٧٧). ومن هنا نستطيع أن نضع يدنا على الخصيصة الأساسية الأولى في غزله بالمؤنث؛ هذه الخصيصة التي تُلحق الأنثى بالذكر، وتجمع بين الأنوثة و الذكورة في سجلٍ واحدٍ ثنائي القيمة. فالغلام مذكرٌ و مؤنثٌ، والغلامة مؤنثةٌ و مذكرة ... وكل ذلك ينطوي على لقاءٍ بين الجنسين في حيزٍ محدودٍ من العمر. و « أبو نواسٍ » يحيل إلى هذا العمر؛ أو قل إلى هذا الجمال الفجِّ

و« أبو نواس »– بطبيعة الحال – لا يتمسك بهذا الحب لوجه الحب. فهو بعيدٌ جداً عن أولئك الذين يحترقون بلوعة الحب، ويكتوون بنار الوجد، إنها كلمات لا تشعل ناراً في قلبه لتذيبه، وحالاتٌ لا تصعد شوقاً في روحه إلى الصفاء، ولكنها مهيجاتٌ تحرضه على إطفاء رغبة، و إشباع نزوة. ومن ثم فنحن لا تخدعنا تلك الصور الرقيقة التي تشف عن عذريةٍ والتياع. فما ذلك كله بالحب، وإنما هو مقدمات للدخول إلى عالم الحب:

ملأتِ قلبي ندوبا	فصرتُ صباً كئيبا
علَّمتِ دمعي سكباً	ومقلتيَّ نحيبا
ما مسَّكِ الطيب إلا	أهديتِ للطيب طيبا
أقمت دمعي على ما	يطوي الضمير رقيبا
وتضحكين فأبكي	طلاقةً وقطوبا
ألقيتِ ما بين طرفي	وبين قلبي حروبا (٨٧)

وأنا لا أنكر أن يكون « أبو نواسٍ » قد أحب، فالحب والرغبة يلتقيان، ولكن «أبا نواسٍ» **فاسقٌ، خليعُ عِذار** (٨٨)؛ يجري وراء الذنوب إلى غايتها، ويرتاد الانتهاك إلى أقصاه. وإذا تعثرتَ به وهو يتوب في بعض أشعاره، فإنك عاثرٌ بإزاء ذلك، أو إلى جانب ذلك أن إبليس لا يثق بتوبته، وأنه هو – صاحب هذا الشعر – لا يثق بتوبة نفسه (٨٩).

وفي ضوء ذلك، يجب أن نقرأ شعره؛ كل شعره، بما في ذلك هذا الشعر العذب الرقيق:

حاملُ الهوى تعبُ	يستخفه الطربُ
إن بكى يحق له	ليس ما به لعبُ
تضحكين لاهيةً	والمحب ينتحبُ

يُدبر عن المرأة، ويُقبل على الغلامية. فإلى هذا النوع من النساء يميل « أبو نواس »، ولهذا النوع يُفرد أشعاره وصوره الجميلة، ومن هذا النوع يَقبل السُّباب والشتيمة، ويتسع حِلمه حتى للعبيد والكلاب:

مَنْ سَبَّني من ثقيفٍ فإنني لن أسبَّهْ
أَبَحْتُ عرضي ثقيفاً ولطمَ خدي وضربهْ
وكيف ينكر هذا وفيهم لي أحِبَّهْ
لأوسعنَّ بحِلمي عبدَ الحبيب وكلبهْ (٨٠)

ولا يبقى إلا أن يتعقبها « أبو نواسٍ »؛ يتعقبها في الأعراس و المآتم والحج (٨١)، ويجعل الشمس مثلاً لها، ويجعلها مثلاً للشمس و القمر و ابن الرشا والظباء (٨٢). فهي ''**مضيئةٌ** '' لا تستطيع العيون التحديق فها لشدة ضوئها، وهي ''**رقيقةٌ**'' أرقُّ من الجوهر و أصفى (٨٣)، و'' **حوراءُ دقيقةٌ**'' دقَّ جسمها عن اللمس، فجسمها نورٌ، وهي ملاك (٨٤).

فأما هو فقد ''**ذاب غير حشاشةٍ في النفس**''، و ألقاه الهجر ''**مرضَّضَ الجسم مفصلاً مفصلاً** '' (٨٥). وراح يتخيلها وهي تكتب رسالةً إليه، وتعزف عن خطها، فتخط و تمحو، ثم إذا ما وصلته رسالتها راح يلمس كل سطرٍ فيه محو، فيقبل فاها حيث قبَّلَ فوها وهم السطور:

اكتبي إن كتبتِ يا منية النفـ ـس، بنصحٍ ورقةٍ وبيانِ
كَثِّري السهو في الكتاب ومُجِّـ ـيهِ، بريق اللسان لا بالبنانِ
وأَمِرِّي الحزام بين ثنايا كِ، العذاب المفلجات الحسانِ
إنني كلما مررت بسطرٍ فيه محو لطعتُه بلساني
فأرى ذاكَ قُبلةً من بعيدٍ أسعدتني و ما برحت مكاني (٨٦)

الجنسية كافةً بحيث لا يعود الأمر قتلاً للقدرة الذكورية وحسب، وإنما هو اقتلاعٌ لأسباب هذه القدرة ووسائلها.

ونحن لن نطيل الحديث عن ظاهرة الخصي، وأنواع الخصاء، وتاريخه عند الشعوب المختلفة، فذلك كله تستطيع أن تجد له تفصيلاً في الموسوعة الإسلامية (٩٢) وفي غيرها من دوائر المعارف والموسوعات. وإنما نكتفي بالإشارة إلى جانبٍ واحدٍ يتصل بمصدر أوراق الخصاء. فالأصل الديني لهذه الظاهرة بات معروفاً منذ أيام الجاحظ الذي أذهلته هذه الحقيقة؛ وهي أن كثرةً من البيزنطيين كانوا يقومون بخصي أولادهم ويقدمونهم هبةً للرب (٩٣). فالخصيان كانوا يقومون على خدمة الكنسية، وينذرون حياتهم منذ نعومة أظفارهم لشؤونها. والمفارقة المضحكة المبكية أن هذا الفعل المنذور للكنيسة لم يكن يمنح صاحبه امتيازاً، بل كان يحجب عنه ما كان يحظى به الفحول من حقوق. ونحن نشير بذلك إلى القرار الذي أصدره مجمع نيقيه في عام (٣٢٥م)، والقاضي بمنع الخصيان من الارتقاء إلى مرتبة القس في الكنائس الغربية حصراً (٩٤) مع السماح لهم بأن يكونوا جزءاً من الكورس الديني.

٤١:

وهذه الورقة ورقة الخصيان في بيوت الحريم. وهي لونٌ خاصٌ من ألوان الخصيان ذو أداءٍ شفهيٍ يوناني - روماني، يُستخدم حصراً في بيوت الحريم والقصور.

وكانت توكل إلى هؤلاء مهام خاصةٌ تقربهم من الخلفاء والوزراء، لا بل يتحولون هم أنفسهم إلى أصحاب نفوذٍ، ويتقلدون مراتب عليا في الدولة وقيادة الجيش. ولستُ أظن أن الأمر يحتاج إلى مزيدٍ من التفسير والتعليل. فكما وجدنا المخصيين ينذرون حياتهم لخدمة الكنيسة هناك، ها نحن أولاء نجدهم وهم ينذرون حياتهم لخدمة القصور هنا. ففي الموضعين يفني الخصيُّ نفسه في أداء المهمة التي توكل إليه. ومَن هو الخصي إن لم يكن ذلك الذي انقطع عن عائلته في مرحلةٍ أولى، وحُرم

تعجبين من سقمي صحتي هي العجبُ
كلما انقضى سببٌ منكِ عاد لي سببُ (٩٠)

ومن عجبٍ أن من يمجن بها « أبو نواسٍ » تحبسه عن المجون (٩١). ولكنّ عجبنا ما يلبث أن يزول حين نعلم أن مجتمع « أبي نواسٍ » - على ما فيه من تهتكٍ، وانحدارٍ للفضيلة، وانعتاقٍ للرغبة - كان يعترف بشرعية الرغبة والتسري بالجواري. ففي ظل الأعراف السائدة، وفي ظل العقيدة التي تشكل مظلةً للتسري ''**بما ملكت أيمانكم**''، كانت الجارية تؤدي مهمتها، وإلى جانبها تؤدي فرائضها الدينية محتفظةً لنفسها بأملٍ مشروعٍ في الخلاص الروحي. ولكنّ « أبا نواس » لم يكن من ذلك في شيء. فهو لا يغريه الخلاص، ولا يؤمن به، ولا يستهويه الإيمان، ولا يطلبه. إنه بكلمةٍ واحدةٍ فاسقٌ، وبكلمتين اثنتين ''**رقيق الإسلام**''.



(٣٦ ... ٤٠):

فإذا انتقلنا إلى هذه الأوراق وجدنا أنفسنا بإزاء ظاهرة الغلمان والخصيان. وهذه الظاهرة تعبر عن كفاءاتٍ بشريةٍ محمولةٍ من العناصر الفارسية والهندية واليونانية- الرومانية والنصرانية واليهودية.

والغلام أصلاً هو الصغير في السن. وتوسعوا في معناه فأطلقوه على الخادم، والخادم العبد حتى ولو كان كبيراً. وغاية الأمر أن الدلالة لم تعد وقفاً على العبد، وإنما أصبحت تتعداه لتشمل العبد والحر على حدٍ سواء. وكان الحكام يحرصون على امتلاك العدد الكبير من الغلمان العبيد يستخدمونهم حرساً أو مرافقين. كما كانت الطبقات الراقية من عرب القرون الأولى تقتني الغلمان عبيداً أو أحراراً، وتقتني الخصيان. والخصيان فئةٌ من الغلمان. فالخصيُّ هو الإنسان أو الحيوان الذي نُزعت خصيتاه، ويقابله في العربية الفحل. وأما المجبوب فهو من نُزعت أعضاؤه

وليس يهمني بعدُ أن أتوقف طويلاً عند هؤلاء الخصيان؛ عند مصادر ابتياعهم واجتلابهم، عند طرائق خصيهم، وعند سوادهم وبياضهم ... فكل ذلك يمكن أن تعود إليه في مظانه من كتب تاريخ الحضارة ودوائر المعارف والموسوعات. وإنما يهمني أن أُطلَّ معك على شعر « أبي نواس » لنراقب سويةً تلك اللعبة التي كان يلهو بها، تلك الأوراق التي يحملها، فيوظف بعضها حيناً، ويطوي بعضها حيناً ويضرب بعضها ببعضها في حينٍ ثالثٍ، ثم يخرج من كل ذلك وقد ظفر بشعرٍ جديد.



ولستُ أدري ما أقول في رجلٍ يقول في نفسه:

أنِفَتْ نفسي العزيزة أن تقـ ـنع إلا بكل شيءٍ حرامِ (٩٨)

ولا أدري ما أقول في رجلٍ يقول عن نفسه:

أَعاذلُ، ما هجرتُ الكأس يوماً ولا قصَّرتُ في طلب الحرامِ
ولا استبطأتْ نفسي عن مجونٍ ولا عطلتُ سمعي عن ملامِ (٩٩)

ثم يجمع بين المجون والفحش والابتذال والفسق في بيتٍ واحدٍ يعدد فيه خلاله فيقول:

فمنهن فسقٌ لا ينادَى وليدُه ورقّة إسلامٍ وقلة مالِ (١٠٠)

إنه فضاء التجاوز والهتك والحرام. هذا هو الفضاء الذي يَعْبره « أبو نواسٍ » غير عابئٍ بسلطان عقيدةٍ، أو سلطة رقيب. وهو فضاءٌ يعبره « أبو نواس »، ويسعده فيه أنه

من تكوين عائلةٍ في مرحلة ثانية؟ أفليس الخصي إذاً في وضعٍ يهيئه مسبقاً لأن يضع قدراته وكفاءاته في خدمة سيده؟ أوليس الخصي هو ذاك الذي تسبقه إلى سيده ميزةُ الثقة التي تضمنها حالةُ الخصاء؟

٤٢:

وتأتي الورقة الأخيرة؛ ورقة التشبيب بالغلمان. وهي خاصةٌ بالأداء الشفهي الفارسي؛ هذا ما يُفهم من كلام « أحمد أمين » وهو يحدثنا عن انتماء هذا الأداء إلى الحضارة الفارسية(٩٥).

فإذا فرغنا من كل هذه الأوراق الخاصة بالغلمان والخصيان، قلنا إن العرب أخذوها كلها، لا يكتفون بما حمله إليهم الآخرون، وإنما يطلبونه، ويغالون فيه حتى أنك قلما كنت تعثر على بيتٍ من بيوتهم يخلو من جاريةٍ أو غلام. ولقد كان عهد «الأمين»؛ هذا الذي كان ينادمه « أبو نواس » ويسامره متخماً بهذه الأوراق. فقد روى « الطبري » ''**أنه لما ملكَ محمد (الأمين) طلب الخصيان، وابتاعهم، وغالى بهم، وصيَّرهم خلوته في ليله ونهاره، وقوام طعامه وشرابه، وأمره ونهيه، ورفض النساء الحرائر والإماء، حتى رُمي به ...**'' (٩٦). **ولما ملك « وجَّه إلى جميع البلدان في طلب المُلهين، وضمهم إليه، وأجرى لهم الأرزاق، ونافس في ابتياع فُرْهِ الدواب، وأحَدِّ الوحوش والسباع والطير، وغير ذلك، واحتجب عن إخوته وأهل بيته وقواده، واستخفَّ بهم، وقسم ما في بيوت الأموال، وما بحضرته من الجوهر في خصيانه وجلسائه ومحدّثيه**'' (٩٧).

ولئن كان التشبب بالغلمان قد انتقل إلى المجتمع العباسي، وانتقل معه اللهو بالخصيان، واللهو مع الخصيان، إن ذلك كله إنما كان يشير إلى حقيقةٍ لا ريب فيها، وهي أن المناخ الاجتماعي قد أصبح مهيأً للشذوذ، صالحاً للشذوذ، وأن كل شيءٍ فيه أصبح باعثاً على الشذوذ، محرضاً للميل إليه.

البيوت التي تستضيفه (١٠٥)، ولا يرتوي بإشهار العلاقة الشاذة بصواحبه، وإنما راح يغازل رسلهن في انتهاكٍ مضاعفٍ، محدد التضعيف (١٠٦). وهو لا يكفيه أن يتخذ من الغلام غلاماً، ولكنه يمضي في فحشه ليحدثك عن شم خده، وفك رباط تكته، وقتل الوز الذي يحضن البيض تعبيراً عن قتل الذكورة في الذكر (١٠٧).

فإذا سألت: أين المجتمع؟ جاءك الجواب إن هذا النوع من الشعر هو ما ذاع صيته، وجعل صاحبه قبلة الأدباء والشعراء.

وإذا سألت: أين العقيدة؟ جاءك الجواب إنها أوراقٌ مطويةٌ في شعر «أبي نواس». فلقد قرر «أبو نواس» أن يعمل بأخلاقٍ جديدة، وعاداتٍ جديدةٍ، وعقيدةٍ لا عقيدة. أتراه لا يدرك أبعاد قوله في غلامه عندما قال:

يا بدعةً في مثالٍ ... لا مدركاً بالصفاتِ
فالوجه بدر تمامٍ ... بعين ظبي فلاةِ
والجيد جيد غزالٍ ... والغنج غنج فتاةِ
مذكرٌ حين يبدو ... مؤنث الخلواتِ
من فوق خدٍ أسيلٍ ... يضيء في الظلماتِ (١٠٨)

أم تراه لا يعرف أبعاد قوله:

يجلُّ أن تلحق الصفات به ... فكل حسنٍ لحسنه خوَلُ (١٠٩)

أم أنه كان في غفلةٍ من نفسه حين قلب المعنى القرآني في تفضيل الذكر على الأنثى، فنقله من سياقٍ شديد الخصوصية إلى سياقٍ بالغ الفحش والمجون:

لا يخلف فيه أثراً من وليد. إنه فضاء العلاقة بالغلمان؛ هذه العلاقة التي لا تنتج ما خُلقتْ له الذكورة والأنوثة من مهمةٍ طبيعيةٍ تتمثل في حفظ الجنس البشري، وتسهر عليه بالأمومة الحانية وبالأبوة المسئولة.

ولكن « أبا نواس » لا يعنيه من العلاقة الإخصاب، ولا يهمه منها الإنتاج. فقد رأيناه يرفض الزواج، وينكر المرأة في المرأة، ولا يقبل منها إلا الغلامة فيها؛ أعني ذلك النموذج الذي لا يُجْنب ولا يُعقب. إنه بكلمةٍ أخرى لا يبحث في الجنس عن إنتاج الجنس، وإنما عن تفريغ الجنس. ومن هنا كل المثل الأعلى للجمال في شعره هو ما يقدمه الغلمان. فإذا شئت أن تعرف صورة الغلام في شعره دون أن يمسَّ ذلك بشعورك أو حيائك قلت لك في اقتضاب إنها صورة مخلوقٍ خلوب الطرف، لطيف الخصر، موفور الخطوط، يهتز على دعصٍ كثيبٍ، رخص البنان كأنه قضيب بان(١٠١).

لكأني بك وأنت تهمس في نفسك إنها صورة المرأة! ولكنني أسارع إلى تذكيرك بأن المشابهة الحقيقية في شعر « النواسي » ليست مشابهة الذكر بالأنثى، ولكنها مشابهة الأنثى بالذكر. ومن هنا راح « أبو نواس » يبني مجد غلمانه .. يذكر أسماءهم، أو « أسماءه » لا أدري، ويتفنن في تهجئة حروفهم بما لا تراه في غزله بالنساء.

ومرةً أخرى تلتقي الشمس والقمر في جبهة « الحبيب » أو في وجنته لإضاءة صورته (١٠٢). ومرةً أخرى يستعير له من الظبي لمحته، ومن الذهب بريقه، ومن الغزال جيده، ومن الورد بياضه وطيبه (١٠٣).

و «أبو نواس » لا تقنعه من الصفات أسماؤها، ولا من الصورة ألوانها، ولا من الفحش أقله؛ بل هو يمضي في فضاء الهتك، يصرعه فتورٌ في الكلام، فتورٌ في المقلتين، تكسرٌ في العينين، فذاك أقْتلُ لروحه - على حد تعبيره - من الخناجر(١٠٤).

وكما ترى، فإن « أبا نواسٍ» قد اتخذ قرار الإباحة والاستباحة. فهو لا يرعى حرمة

وتفعل الأنثى فعل الذكر ... وكل ما فيه يدعو إلى اقتراف الإثم (١١٥). ولو لم يكن الفحش سارياً في هذا المجتمع لما لاقى مثلُ هذا الشعر مثلَ هذا القبول.

فالمجتمع الجديد قدَّم لـ « أبي نواسٍ » أوراقاً جديدة تمهد لاختراقٍ أخلاقي (٧...١٣)، وأوراقاً أخرى فلسفيةً ودينيةً لاختراقٍ عقيدي (١٤...٢٠ و ٢٦...٤٢)، وكان « أبو نواس » يعرف جيداً كيف يلعب ورقة الشعوبية (٤)، ويطوي أوراق العقيدة الإسلامية (٥-٦)، وكانت نتيجة كل هذا وذاك شعرَ المجون.

ولم تكن السلطة السياسية غافلةً عن « أبي نواس » وشعره، بل كانت تنادمه وينادمها، وكانت أمْيَلَ إليه منها إلى خصومه، وكان أميل إليها منه إلى الله. فهو لم يناصبها العداء، ولم يحفل بهذا الأمر من قريبٍ أو بعيد، ولكنه راح يمدحها، ويخلد أيامها ووقائعها، وأسماءها وأفعالها. وعبر هذا كله راح « أبو نواس » يضرب صخرة الأخلاق فيشقها، ويهوي على شجرة العقيدة فيجرحها، تاركاً أثراً غير ضئيلٍ في معاصريه وتابعيه. فمعركته كانت تستهدف المجتمع والدين دون أن يؤدي ذلك إلى استفزاز الخليفة أو إرغامه على اتخاذ قرارٍ صارم. ولعلك لا زلت تذكر ما قاله «أبو نواس» في نفسه عندما قال إنه « رقيق الإسلام ». ورقَّة إسلامه لا تعني أنه غير مسلم، وكل ما تعنيه أنه مسلمٌ بالقدر الذي يحميه من تهمة الزندقة والإلحاد، ويرفع الحرج عن الخليفة. وربما كان مفيداً أن أنقل إليك هذا الخبر: ''**فقد روي أن أبا نواس اختفى مدةً وبحث عنه أصحابه في كل مظانه فلم يجدوه، حتى أُشيع أنه قُتل، وبلغ الخبر الرشيد فغضب وقال: والله لأقتلن قاتله كائناً مَن كان. وأمر بأن يُنظر فيمن هجاهم النواسي للقبض عليهم فارتجَّتْ بغداد كلها لهذا. وأخيراً ظهر أبو نواس فتعلق به أصحابه، واستفسروا منه عن سر غيابه، وأعلموه بقول الرشيد، فأخذهم وذهب بهم إلى مكانٍ نزهٍ وحانةٍ جميلةٍ فيها غلامٌ وضيء، وقال لهم: هذا هو الذي أخَّرني عنكم**'' (١١٦).



دعيني لا تلوميني فإني على ما تكرهين إلى المماتِ
بذا أوصى كتاب الله فينا بتفضيل البنين على البناتِ (١١٠)

ولست أظن أنك تدعوني إلى تقديم المزيد، فليس في ذلك ما يدعو إلى المزيد، بل كل ما فيه يدعو إلى الاقتصار والاقتضاب. وإنما أستدرك لألفت إلى ما قد يخلق مشكلاً في قراءة بعض أبياته التي يتخطى فيها الشذوذ ظاهرة المُرد إلى الملتحين ممن جاوزوا الخمسين(١١١) ...! فكيف يتفق ذلك مع كل ما جاء في شعره من شذوذٍ يستهدف الصغار من الغلمان؟ كيف يتفق مع تلك اللحية التي يتحول الخد معها إلى ما تتحول إليه السلافة من خلٍّ حامضٍ على حد تعبيره (١١٢)؟، ولست أرى إلا إجابة واحدةً، إجابةً شافيةً تهدأ عندها هذه التساؤلات. فـ «أبو نواسٍ» في تعلقه بالمرد، وتشبيبه بالغلمان إنما يتعلق بالغلام الذي يعوضه عن الأنثى. إنه يتعلق بالأنثى في الغلام بكل ما يضفيه عليه من صفاتٍ أنثوية. وأما تعلقه بالغلام في الغلام؛ أعني تعلقه بالغلام الذي يحمل سمات الرجولة، فليس إلا ادعاءً وإسرافاً يقصد منه التعلق بالغلام.

ومن الطبيعي أن تتشابه صفات الغلام والأنثى في شعره. فالغلام هو ذاك المخلوق الأمرد الصغير الذي لم يكتمل؛ النحيل الذي لم يمتلئ؛ إنه « الفتاة » التي لا تحمل «هموم» النساء، أو « تبعات » العلاقة مع النساء. ومن هنا صعوبة التمييز بين الذكر والأنثى في الكثير من شعر « أبي نواس ». فالأهيف والأغيد والظبي والشادن والساقي والقمر .. كلها أسماءٌ وصفاتٌ يمكن إطلاقها على هذا، ويمكن إطلاقها على تلك. فهذه تشدُّ الورد على خدها، وذاك يشده على خده ويزينه (١١٣). وهذه ترتدي ثياب هذا فيسمونها غلامية، وذاك مذكرٌ مؤنثٌ يسمونه مخنثاً. وكلاهما معقرب الصدغ (١١٤)، يختال بتسريحةٍ للشعر واحدة. فالمجتمع مقنَّعٌ في عصر « أبي نواسٍ » تظهر فيه الأنثى بمظهر الذكر، ويظهر الذكر بمظهر الأنثى .. يفعل فيه الذكر فعل الأنثى،

لقراءة هذا النموذج التوضيحي يكفي أن نلاحظ أن الأوراق الموضوعة بين قوسين بسيطين (   ) تشير إلى مجموعةٍ مترابطةٍ من الأوراق. فأما وضعها مع أوراقٍ أخرى داخل عِضادتين]   [فإنه يشير إلى التقائها معها في مجموعةٍ أكبر.

وأما القوسان المعقوفان {   } فيدلان على إمكانية الاختيار لمرةٍ واحدةٍ، وواحدةٍ فقط. فالأوراق الثلاث الموجودة داخل القوسين المربَّعين تنضمُّ إلى واحدٍ من الخيارين المعروضين داخل القوسين المعقوفين لتتخذ مساراً محدداً. فإذا اختارت الورقة الأولى وجدت نفسها في مسار الخمر، وإذا اختارت الورقة الخامسة والعشرين وجدت نفسها في مسار الغزلْ.

ويشترك مسارا الخمر والغزل في أوراقٍ تظهر مكررةً في وسط النموذج، ثم يستقل كل منها بمساره. فأما مسار الخمر فينفرد بالأوراق من (١٤ إلى ٢٦)، وأما مسار الغزل فيفضي إلى أحد اتجاهين؛ الجواري و القيان، أو الغلمان والخصيان.



وربما آن الأوان لكي نتوقف قليلاً فنتملى اللعبة الثقافية التي يخوضها العرب في هذا العصر. لقد آن الأوان لكي نعرف أنفسنا جيداً؛ نقرأ أنفسنا جيداً ثم نحكم في ما إذا كنا مشاركين فعَّالين في اللعبة؛ في إنتاج المعرفة؛ في تحريك مفهوم التقدم إلى الأمام، أم أننا مشاركون على نحوٍ سلبي. وسوف أكتفي بظاهرةٍ ثقافيةٍ واحدة؛ ظاهرةٍ ثقافيةٍ أدبيةٍ هي مناهج البحث. أفلم يقلْ « ديكارت » ''**خيرٌ لك أن تَعدِلَ عن طلب الحقيقة من أن تلتمسها من دون منهج**''؟ وربما كان في وسعي أن أقول إن بدء احتكاك العرب احتكاكاً جدياً بمناهج البحث إنما يتمثل في أعمال الأديب الكبير « طه حسين ».

نعم لقد عرف « العقاد »الرومانسية والكلاسيكية، لا بل إنه مزج بينهما إلى الحد الذي دفع بالدكتور « عبد الكريم الأشتر » إلى القول بحقٍ ''**إن قاطرة العقاد الرومانسية تسير على خطٍ كلاسيكي**'' (١١٧). ولقد عرف المازني هذين

حانةٌ وغلام .. خمرٌ وغزل. والخمر والغزل فضاء الهتك في شعر « أبي نواس ». ولكن الهتك في خمرياته يستهدف اللاهوت، بينما يستهدف الهتكُ في غزله الأخلاق. والدين والأخلاق وجهان لعملةٍ واحدة؛ المسموح به في كليهما هو الحلال. ولكن « أبا نواس » يرفض الحلال ويطلب الحرام. ولئن كان الحرام في الخمر تعاطيها، إن الحرام في الغزل عمرٌ معينٌ سِيانَ فيه أن يكون موضوعه ذكراً أو أنثى. إنه عمرٌ يشترك فيه الغلام والغلامة.

ولكن الخمر عند « أبي نواسٍ » تصعيدٌ للروح، من حيث يقتصر الغزل على تفريغ لذة. فـ «أبو نواسٍ » عبدُ الحبيب حتى ينال منه وطره، ولكنه عبد الخمر على الإطلاق؛ عبدها قبل أن تسري في دمه، وعبدها بعد أن تجف من دمه؛ عبدها قبل أن يمتلكها، وعبدها بعد أن تمتلكه. ففي الخمر يجذبه ميلٌ روحاني، وفي الغزل يجذبه قطبٌ حيواني. في الخمر تَوَحُّدٌ مع الخمر، وفناءٌ في الخمر. وفي الغزل توحدٌ مع الجسد، وتفريغٌ لما في الجسد. وفي كليهما أرسل « النواسي » طبعه على سجيته، و أطلق غريزته على هواها مدركاً أنه يقود جِنازة الأخلاق إلى مثواها الأخير، من حيث كان يقود عرس الفن.



ولقد يكون مفيداً أن أضع بين يديك نموذجاً تصويرياً يسمح لكَ بالتفاتةٍ واحدةٍ أن تقرأ كافة الأوراق التي وظفها « أبو نواسٍ » في خمره وغزله، وكيف تشابكت حيناً وافترقت حيناً آخر، واقترنت في حينٍ وتنافت في حينٍ آخر.

خمر ← (20....14)+(24+23)+(22+21)+(13...7)+(6+5)+ { 1 }

[(3+2)+4] + { 1 / 25 }

غزل ← { (35..31)+(30..26) / 42+41+(40..36) } +(24+23)+(22+21)+(13...7)+(6+5)+ { 25 }

ولا شك أنك تستطيع أن تضع يدك على لونٍ مغربيٍ هنا، ولونٍ مشرقيٍ هناك: لونٍ مصريٍ تارةً، وتونسيٍ تارةً أخرى، وسوريٍ في موضع ثالث.

وهذه المناهج لم تقتصر تطبيقاتها على الأدب وحسبٍ، تأريخاً وإبداعاً، ولكنها تَعَدَّتْهُ إلى ملامسة الأدب بمفهومه الواسع فكراً وفلسفةً وتراثاً حضارياً. وهنا تنهض أعمال « محمد عابد الجابري » و « حسين مروة » على أرض صلبة. فلقد تمكَّنَ «الجابري » مستعيناً ببنيوية «فوكو» على وجه الخصوص من قراءة تراثنا الفكري العربي في ضوءٍ جديد. كما تمكّن « حسين مروة » من قراءة هذا التراث قراءةً أخرى في ضوء المنهج الواقعي الاشتراكي.

ولست الآن بصدد حصر كل هذه الدراسات أو إعداد قائمة تستنفد أسماء المشاركين في هذه الجهود، وإنما حسبي أن أتوقف عند بعض علاماتها على الطريق.

ولو توقفنا الآن عند كل هذه الجهود المنهجية التي بدأت مع « طه حسين » وما زالت تتفاعل وتكتسب في كل حقبةٍ لوناً معيناً، أو مظهراً بارزاً، ثم توجهنا إليها بالسؤال التالي: هل أضافت جديداً إلى الينابيع التي استقت منها؟ هل اغتنت البنيوية والعلاماتية والشكلانية والواقعية الاشتراكية والتحليلية النفسية والوجودية بجهودٍ عربيةٍ منهجية؟

لنكنْ متواضعين. إن الإجابة - في رأيي - لا تعدو أن تكون كلمةً واحدةً، أو حرفاً واحداً: لا.

فالتقدم - بالمعنى الذي يعطيه « ليفي ستروس»، والتقدم على المستوى الذي يضعه عليه «ليفي ستروس»؛ أعني مستوى البشرية بكاملها - مفهوم يندُّ عن هذه الجهود.

لقد تسلحنا بهذه المناهج، لا ريب في ذلك، ثم شرحنا في ضوئها وفسّرنا، وأقمنا وأقعدنا، ولكننا لم نضف جديداً إليها، دعكْ من خلق مناهج جديدة. وإذاً، فما الذي جرى؟ إن ما جرى حقاً هو أننا استعرنا أوراق الأخر، ووضعناها بين يدي القارئ العربي؛ هذا إذا كنا قد وضعناها على حقيقتها. وهذا - لا شكَّ - فضلٌ كبير، نحن

التيارين، لا بل عرفهما قبله « روحي الخالدي » و « قسطاكي الحمصي » وآخرون، غير أن الرومانسية والكلاسيكية ليستا منهجين بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما هما مذهبان أدبيان.

أول منهجٍ إذاً، بالمعنى الدقيق للكلمة، هو المنهج التاريخي الذي بلغ ذروته في أعمال الأديب الفرنسي « جوستاف لانسون »، واستعاره عندنا نحن العرب « طه حسين » ثم تابعه فيه « محمد مندور ». والمنهج التاريخي – كما تعلم – منهجٌ يقوم على التأثر والذائقة، ويعتمد على المقياس المركب في قراءة الأدب والتاريخ الأدبي، فهو ليس علمياً صرفاً، ولا ذوقياً صرفاً، وإنما هو مزيجٌ من الاثنين. هذا إلى أن المنهج التاريخي يربط ربطاً وثيقاً بين الأدب والحياة.

فأما المنهج الوجودي الذي وجد له تطبيقاتٍ غير قليلةٍ في الغرب، فإنه لم يكن له من أثرٍ يُذكر في تاريخ النقد العربي الحديث. فعلى الرغم من بعض الملامسات التي تراها في بعض أعمالنا الإبداعية، وعلى الرغم مما أنفقه « عبد الرحمن بدوي » من جهودٍ مضنيةٍ مشكورةٍ في تعريف العرب بالفلسفة الوجودية والزمان الوجودي، إنك لا تكاد تلمس أثراً لكل هذا أو ذاك في ميدان المناهج النقدية.

وأما منهج التحليل النفسي، أو قلْ مناهجه، فإن التعريف بها – كعمقٍ ثقافيٍ جديدٍ – نال حظاً غير قليل من جهود الباحثين العرب، ولكنه على مستوى التطبيق المنهجي لا يكاد يترك أثراً يذكر. ولا شك أن محاولات « عز الدين إسماعيل » و « مصطفى سويف » تحتل موقعها في هذا السياق.

وأما المناهج البنيوية على اختلاف ألوانها، من بنيويةٍ أنتروبولوجيةٍ إلى بنيويةٍ تكوينيةٍ، إلى بنيويةٍ توزيعيةٍ، إلى بنيويةٍ لسانيةٍ، أو علاماتيةٍ أو توليديةٍ وتحويليةٍ ... فإنها تكاد تطغى على الساحة النقدية المنهجية العربية في هذه الأيام. هذا دون أن نغفل الأثر الذي أحدثته الشكلانية الروسية، وخاصة في « مورفولوجيا القصة » لـ «فلاديمير بروب » في توجيه الحس المنهجي في دراساتنا المعاصرة.

العصر، ثم نضجت اللعبة وتعدد اللاعبون، فكان الأدب العباسي ثمرة كل ذلك. ومهما اختلفت اجتهاداتنا في تفسير هذا النتاج الأدبي، ونشوء هذا الجنس أو ذاك نشوءاً داخلياً أو استعارياً، إنه وليد تقاطع ثقافاتٍ أربع، عربيةٍ وفارسيةٍ ويونانيةٍ وشرقيةٍ قديمة. ومهما تباعدت آراء بعض المستشرقين عن آرائنا في أهمية هذا العنصر أو ذاك؛ هذه الثقافة أو تلك، إن ما كُتب شعراً ونثراً كُتب باللغة العربية. وكانت الأرض العربية في المشرق، والأرض الأسبانية في ظل العرب، أشبه ما تكون بمعملٍ لإنتاج الثقافة، معمل لا يكفُّ عن العمل ليل نهار. وكانت الثقافة أشبه ما تكون بالحمّى الثقافية لا تفارق أصحابها أو قلْ لا يفارقها أصحابها. ألا تعتقد معي أن أمةً أنتجت، في عدة قرونٍ ألفاً وخمسمائة معجمٍ هي أمةٌ جديرة بأن يُشَخَّصَ داؤها بالحمّى الثقافية؟.

لقد كان اللاعب العربي هو الأقوى، والأكثر مهارةً، ومن ثَمَّ فقد كان محرك اللعبة، يسحب بعض أوراقها حيناً، ويمدها بأوراقٍ جديدةٍ حيناً، وينوع اللاعبين في حينٍ ثالث.

وجاء العصر الحديث، فجاءت الحداثة عندنا كمقلوبٍ للنموذج الذي يقدمه « ليفي ستروس ». فعند هذا أن الثورة الصناعية قامت في أوروبا وأدت إلى نشوء طبقةٍ من المستغَلين. وعند هذا أن الحضارة الأوروبية أنقذت نفسها من خطر التجانس الذي يؤدي إلى الركود، وراحت تبحث عن أفقٍ آخر؛ عن استغلالٍ آخر، فكانت ظاهرة الاستعمار والامبريالية.

وأما عندنا، فإن الحداثة، والحداثة الأدبية في لونها المنهجي كانت وليدة احتكاكٍ مع الآخر.

ولو أردنا الآن أن نربط بين هذه الإطلالة السريعة على أدبنا العربي، والأساس النظري الذي يزودنا به « ليفي ستروس » عن مفهوم التقدم، لكان لنا أن نقول و أن نكرر القول إن التقدم هو قبول اللعب بأوراق الآخر، وهو معرفة اللعب بها، بتنويعها وتوجيهها على حدٍّ سواء. وعندما نصل إلى خطر التجانس مع الآخر، فإن علينا أن

لا نقلص منه ولا نختزله ولا نشعر نحوه بالغُبن، ولكنه فضلٌ يبقى على المستوى العربي دون أن يتمكن من ملامسة المستوى الآخر؛ المستوى الإنساني الذي يحدده «ليفي ستروس».

نحن لم نطور المنهج التاريخي، ولا الواقعي الاشتراكي، ولم نكد نلامس المنهج العلاماتي والشكلاني. فإذا كنا نحن كذلك؛ أعني رواد الحداثة وحملة مناهجها في هذا القرن، فما بالك برواد الأصالة؛ حَمَلَةِ الراية الأخرى؟! ماذا تقول عن نقدٍ أدبيٍ عند هؤلاء لا تكاد ترى له أثراً على امتداد هذا القرن - لتحليل قصيدةٍ أو أثرٍ إبداعي؟ ماذا تقول عن نقدٍ أغار أصحابه حتى على كلمة « المنهج » فجردوها من دلالاتها الاصطلاحية، ووقفوا عند دلالاتها اللغوية؟ لهؤلاء نقول ''**إن المنهج ليس طريقة في التصنيف والتبويب وحسب - على أهمية ما للتصنيف والتبويب - وإنما هو طريقةٌ في التفكير والتحليل يتَّبعها العقل لاكتشاف الحقيقة أو تَقَصِّيها**''.

نستطيع أن نقول باطمئنان إننا ما زلنا في مرحلة أخذٍ دون أن ننتقل إلى مرحلة العطاء. ولكي نبلغ هذه المرحلة فإن علينا أن نُعِدَّ أجيالنا إعداداً سليماً، وأنْ ندرك ونجعل أجيالنا تدرك أن التقدم هو قبول اللعب بأوراق الآخر، ومعرفة أصول اللعبة لكسب الرهان.

لنحاول الآن أن نربط بين الماضي والحاضر. فلقد حصلت في الماضي عملية خلطٍ للأوراق سمحت للحضارة العربية بأن تحرك مفهوم التقدم إلى الأمام. كان التقدم محلياً وعالمياً؛ كان تقدماً للذات، وكان تقدماً للآخر. ولئن كنا قد اكتفينا بعرض العناوين الكبرى، أو بعض هذه العناوين من الجانب الأدبي على وجه الخصوص، إن هناك أوراقاً كثيرةً دخلت في اللعبة وأجاد العرب تحريكها، كالجبر والفلك والموسيقى وفن العمارة .. إلى آخر ما هنالك من العلوم والفنون. لقد كان الأدب العربي في العصر الأموي أدباً عربياً صرفاً. ولكنَّ الأوراق اختلطت في أواخر هذا

يغني فرص التقدم في حركةٍ نحو التجانس الذي يعود إلى التنوع بتوفر شرطٍ آخر هو الانفتاح على الآخر.. وهكذا. فأما الشرط الثالث فهو ما يمكن تسميته بجراحة التقدم. و إنني أطلق هذا المصطلح على الوعي بضرورة الانقطاع المعرفي على مستوى التنوع و التجانس. وهذا ما يشير إليه كلٌّ من « ليفي ستروس » و « لسان العرب » على حدٍّ سواء في ما يقولان به من تعفن بعض العناصر المعرفية في الثقافة، وخطرها القاتل مما يدعو إلى استئصالها.

هكذا تكون الأصالة ميل المتنوع إلى التجانس، وتكون الحداثة شدَّ المتجانس إلى التنوع في عمليةٍ مستمرةٍ يتوالى فيها الانقطاع المعرفي كشرطٍ للاستمرارية المعرفية.

ومرةً أخرى، فلست أزعم أنني أقدم في هذا البحث قراءةً لتاريخنا الأدبي، بل لستُ أزعم أنني أحطت بخطوطه العريضة. وكل ما قمت به إنما هو ملامح ترسمتُ ظلالها من أجل استشراف ما يمكن أن يؤول إليه تنوعٌ ثقافيٌّ كالذي نعيشه الآن، ونعيشه بالرغم منا، وندعو طلابنا إلى أن يعيشوه.

دعنا نطرح المسألة بشكلٍ آخر: كيف نواجه القرن الحادي والعشرين؟.

من هذا السؤال نَبَعَتْ حاجتي إلى استشارة مفهوم التقدم.

ولئن كنت قد استشرت هذا المفهوم، إن ذلك كان مدفوعاً بالشعور السائد أننا مسبوقون؛ مسبوقون في كل شيءٍ؛ مسبوقون في الإبداع، ومسبوقون في الوسائل المنهجية لقراءة الإبداع.

وكما تمَّت عملية خلط الأوراق في الماضي، إنها تتم الآن - وبالرغم منا - في خضم القرن العشرين. وما كنا نسميه في الماضي فتوحاً ويسميه الآخر حرباً، إننا نسميه الآن استعماراً ويسميه الآخر أسماء أخرى.

وسواء كان الأمر فتحاً، أو كان غزواً، إن خلط الأوراق البشرية في ماضينا العربي حمل معه خلطاً للأوراق الثقافية. وجاء هذا الخلط في اتجاهين؛ فالعرب وضعوا

نبحث عن أصالتنا دون أن تكون الأصالة تكراراً للماضي، وإنما إضافةٌ إليه .. شحذٌ لمقوماته ... جلاءٌ لسيفه على حدّ ما جاء في « لسان العرب ».

وفي التنويع الخارجي، نبحث عن ثقافات أخرى؛ لاعبين جددٍ لنرى ماذا يمكن أن نكتسب من الآخر. وهذا ما يُعَدُّ انفتاحاً يسميه الأصوليون أو بعضهم تبعيةً يرمون بها أصحاب الحداثة. ولكنَّ الرد على هذه التهمة يكون في تنويع اللاعبين مما يُجنّبنا خطر الوقوع في التبعية أو الاندغام.

وفي الحالتين، فإن السبيل الوحيد للتقدم هو تجديد التنوع؛ تجديد الاختلاف، سواء مع الذات أو مع الآخر؛ هو هذه القدرة على أن نكون مختلفين مهما كانت المضامين التي يأخذها هذا الاختلاف.

إن الأصالة هي ما يجعلني أعتمد على نفسي شريطة ألا ألغي الآخر. إن الحداثة هي ما يجعلني ألعب بأوراق الآخر شريطة ألا أقع في التبعية.

وإذا أجاز لي الفلاسفة أن أستعير منهم هذين المفهومين البالغي الدلالة هنا، وهما مفهوما **الجوهر والعلاقة**، كان لي أن أطالب الحداثيين بعدم إغفال الأول، وأن أطالب الأصوليين بعدم إغفال الآخر. فالأول بمفرده سقوطٌ في نرجسية الذات الراكدة، والثاني بمفرده سقوطٌ في الانبهار.

وتبقى لعبة التقدم – في رأيي – ماثلةً في قدرة هذه الثقافة أو تلك؛ في هذه المرحلة أو تلك، على الربط بين هذين المفهومين. إنهما بشكلٍ أو بآخر اسمان آخران للأصالة والحداثة.

ولو حاولنا أن نجرد نموذج « ليفي ستروس »، ونضعه في كلماتٍ بعيدةٍ عن الصيغة الكنائية لرأينا أن التقدم عمليةٌ تبدأ بالميل نحو التجانس المحلي بتوظيف التنوع، ثم تنطلق لتوظيف ما لدى الآخر من أجل إعادة المحلي إلى التنوع الذي لا بد أن ينتهي إلى التجانس. ومن ثمَّ فإنه لا ينبغي لهذه العملية أن تتوقف قط. وعدمُ توقفها يحتاج إلى توفر عددٍ من الشروط منها انفتاح أطراف التنوع المحلي بعضها على بعضٍ مما

ومدرسٍ غير متجانس. ويبدو لي أن توسيع الائتلاف بالتنويع الداخلي والخارجي هو الكفيل بحلّ إشكالية الأصالة والحداثة، وهو الكفيل بنقلنا من مقولة التأثر والتأثير إلى مقولة الائتلاف.

وعلى المستوى العملي المحسوس فإنني أدعو إلى إدخال لغتين أجنبيتين نلزم بهما طالبنا في المرحلة الجامعية وما قبل الجامعية، كنافذتين يطل منهما على ثقافات العصر في منابعها الأصلية.

كما أدعو إلى إرساء تقليدٍ جامعيٍ يتمثل في إدخال مقرري « تاريخ الفكر» و « تاريخ الفن » على كافة الكليات والأقسام.

وأدعو إلى إدخال « علم الأديان المقارن » على كلياتنا الإنسانية بكافة أقسامها ضمن منظورٍ علميٍ تاريخيٍ.

وأدعو إلى الاعتراف بعلومٍ لا تكاد تجد لها أثراً في جامعاتنا العربية من مثل علم الأنتروبولوجيا والإتنولوجيا والابيستمولوجيا.

وأدعو أخيراً إلى الاهتمام بالترجمة المنظمة؛ الترجمة التي تسهر عليها الدول وترعاها المؤسسات القادرة على تجنيبنا فوضى الترجمة الراهنة.

فإذا شئتَ أن أصوغ لك دعوتي بشكلٍ آخر قلت إنها دعوةٌ إلى قبول التنوع المحلي، دعوةٌ إلى حقن التجانس المحلي بالانفتاح على الآخر؛ بتبني علمه وفلسفته لا بنقلهما وحسب. فأما قبول التنوع المحلي فتؤسس له دراسة تاريخ نشأة المجتمعات الحديثة في اليابان والصين والولايات المتحدة وألمانيا وفرنسا وإيطاليا وأسبانيا على وجه الخصوص مع ما أدى إليه نشوء هذه المجتمعات من ظهور علم الاجتماع. وأما التبني فيعني مشاركة الآخر بتقديم معرفته للطالب الجامعي على أنها مادةٌ خامٌ تحتاج إلى التصنيع، وخاصةً أن معرفة الآخر علمتنا أنها غير ثابتةٍ، وأنها تحمل دائماً في رحمها المجهول والخطأ؛ الأول في حاجةٍ للاكتشاف، والثاني في حاجةٍ للتصحيح. فأما الطريق إلى ذلك فهو حسن فهم المعرفة واستيعابها في ظروف نشأتها، ثم مناقشتها

لغتهم وعقيدتهم في أيدي الأمم المغلوبة. وهذه وضعت ثقافاتها وعقائدها المهزومة في أيدي العرب. ومن كل هذا وذاك تحقق إنتاجٌ جديد. وكان هذا الإنتاج ذا قيمتين؛ عربيةٍ وعالمية. وحتى عندما نأخذ بالتقدم كمفهومٍ تقنيٍ وحسب، فإنه لم يكن ممكناً أن يتحقق هذا التقدم في الغرب لولا انتقال الفلسفة العقلانية وصقلها على يد العرب. وهذا ما يعيدنا إلى ضرورة فتح نافذةٍ على الآخر؛ ضرورة أن نضع بين أيدينا أوراق الآخر لمشاركته في لعبة التقدم ... حتى إذا ما بلغ الأمر حدّاً من التجانس، كانت الحداثة هي هذا العنصر الذي يسمح لنا بتنويع اللعبة، هذا العنصر الذي يدعونا إلى ألا ندعو إلى ثقافةٍ معينة، وإنما إلى كل الثقافات. فالذات المكتفية بذاتها توشك أن تنكر ذاتها، والذات المكتفية بالآخر توشك أن تكون لعبةً في يد الآخر.

وتبقى المعرفة قسمةً بين القوي والضعيف؛ بين الغني والفقير. ولست أرانا نحن العرب إلا ضعفاء هذا العصر. ولست أرى ما نساهم به في معركة التقدم البشري إلا سلاح المعرفة.. إلا أن نأخذ من الآخر ما أخذه الآخر منا في الماضي، وأقام على أساسه مشروعه الحضاري ... أن نأخذ منه ما استطاع به في يوم من الأيام أن ينتزع السيادة منا، ويسود علينا في آنٍ واحد. وكيف يمكن أن نأخذ من الآخر « الأجنبي » إن لم نتعلم الأخذ من الآخر « المحلي »، والاعتراف بالتنوع المحلي، وقبوله كضرورةٍ للتقدم، بتوظيفه أولاً بدلاً من الانغلاق عليه ورفضه، مخافة أن يتحول التنوع من تنوعٍ خلاقٍ إلى قنابل موقوتةٍ تهدد وجودنا ذاته على المدى القريب والبعيد على السواء.

ومن أجل ذلك فإنني أرى أن بناء جامعاتٍ نوعيةٍ تلتقي فيها الأصالة والحداثة ... الفلسفة والعلم ... الرأي والرأي الآخر ... هو الكفيل بخلق أجيالٍ تكون قادرةً على إنجاز ما لم نستطع نحن إنجازه، وتكون قادرةً على تحريك مفهوم التقدم البشري إلى الأمام.

إن اللعبة عندنا لا تقوم على أساس الاعتراف بالتمايز والاختلاف، وإنما تقوم على أساس الإلغاء. وكل هذا قاد جامعاتنا العربية إلى تكوين طالبٍ غير متجانسٍ،

الهـــوامش

❖- هذا البحث- في الأصل - استجابةٌ للدعوة التي وجهتها كلية الآداب في جامعة البحرين عام ١٩٩٥ من أجل التأمل في موضوع « الدرس الثقافي الجامعي: المكونات والأبعاد ».

ولقد وقع اختياري - في حينه -على واحدٍ من المحاور المتفرعة عن الموضوع، وهو «دور النموذج الثقافي المستقبلي في تكوين الطالب الجامعي العربي».

ولم تشأ الظروف أن تنعقد الحلقة العلمية الموعودة، فآثرنا نشر هذا البحث، آملين أن نُلحق به - فيما بعد - بحثاً آخر يحاور البحوث التي قاربت شعر « أبي نواس » في عُدَّتها المنهجية والنتائج التي توصلت إليها.

1-Claude Lévi, strauss , Anthroplogie structurale , Tome “deux”. Ed plon, Paris 1973, p 418.
2-Ibid.
3-Ibid.
4-Ibid.
5- Ibid.
6-Ibid.
7- Ibid.
8- Ibid - P 419.
9- Ibid.
10- Ibid.
11- Ibid.
12- Ibid.
13- Ibid.
14- Ibid.
15- Ibid.
16- Ibid - p 421.
17- Ibid.
18- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر ودار بيروت
19- Toffler Alvin, Powershift; Knowledge, wealth, and violence at the edge of the 21st century, Bantam Bks; 1990.

٢٠- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٨، ١٩٩٣، ص ٣٧٥، نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي.

٢١- المرجع السابق.

٢٢- من تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٩١ ج ٢، ص ٢٤.

بالعقل العلمي المنهجي الذي يتخذ استراتيجيةً له فكرة التبني باكتشاف المجهول وتصحيح الخطأ، لأن تبني معرفةٍ ما يعني تجديدها ودفعها إلى الأمام.



هل أتوج حديثي بكلمةٍ للفيلسوف الألماني « نيتشه » يقول فيها: « لكي يكون في وسعك أن تلد نجمةً راقصةً، فإن عليك أن تمتلك في داخلك شيئاً من السديم » (١١٨)؟.

وماذا يكون السديم في هذا السياق الذي أضعه فيه إن لم يكن قدرة الأمة على صهر ذاتها؛ إعادةِ تشكيل ذاتها في كل مرةٍ تريد أن تصل إلى خلقٍ جديد؟.

أم أتوج حديثي بالقول:

إن المعرفة ليست نعمةً أزليةً يفرِّغها في جيوبنا الآباء والأجداد، وليست منحةً باردةً تنتظر أن يفرِّغها في جيوبنا الآخرون. إن المعرفة إنتاجٌ للمعرفة بكل ما تحمله كلمة الإنتاج من مدلولات. إنها كدحٌ عقليٌّ وجسديٌّ يجمع في آنٍ واحدٍ بين النتيجة والناتج والاستنتاج والإنتاج.



٤٧- « ديوان أبي نواس »، ص١٤٥.

٤٨- « ديوان أبي نواس »، ص٢٢٢.

٤٩- « ديوان أبي نواس »، ص٨٣.

٥٠- « ديوان أبي نواس »، ص٦٤.

٥١- « ديوان أبي نواس »، ص٨٠.

٥٢- « ديوان أبي نواس »، ص٧٣.

٥٣- « ديوان أبي نواس »، ص٧.

٥٤- « ضحى الإسلام »، المرجع السابق، ص٢٣٩.

٥٥- « ديوان أبي نواس »، المصدر نفسه، ص٦٣.

٥٦- « ديوان أبي نواس »، ص٧٣.

٥٧- « ديوان أبي نواس »، ص٨٦.

٥٨- « ديوان أبي نواس »، ص٩٢.

٥٩- « ديوان أبي نواس »، ص ٧٠، ٨٤، ١٨٤، ١٦٨.

٦٠- « ديوان أبي نواس »، ص ١٠٦، ١٣١، ١٥٠، ١٨٩، ١١١.

٦١- « ديوان أبي نواس »، ص١١٠، ١٢٦، ١٦١.

٦٢- «ديوان أبي نواس »، ص١٥٩، ١١٣، ١٩١.

٦٣- المصدر نفسه، ص ١٢٨، ٢٠٨.

٦٤- المصدر نفسه، ص ١١٣، ١١٤، ١١٩، ١٤٤.

٦٥- المصدر نفسه، ص ١٢٨، ٢٠٨.

٦٦- المصدر نفسه، ص ١١٥، ١٣٥، ١٢٠.

٦٧- المصدر نفسه، ص ١٤٦.

٦٨- ضحى الإسلام، المصدر نفسه، ص.ص ٨٥..٨٧، وقد ترجم صاحبه القطعة الأخيرة الخاصة بالأرمن من كتاب "Mez" الذي نقلها بدوره من رسالة ألفها « ابن بطلان » في شراء الرقيق، وهي محفوظة في مكتبة برلين.

٦٩- المصدر السابق، ص ٩٤.

٧٠- « من تاريخ الأدب العربي »، « د. طه حسين »، المرجع نفسه، ص ١٣٨.

٧١- « ضحى الإسلام »، المرجع السابق، ص ٩٩.

٧٢- « ديوان أبي نواس »، المصدر، ص ٢٥٣.

٢٣- المرجع السابق ص٣٣٩.
٢٤- و« هزار أفسان » تعني في الفارسية « ألف ليلة وليلة ». انظرْ: تاريخ الأدب العباسي، رنيولد نيكلسن، ترجمة الدكتور صفاء خلوصي، مطبعة أسد، بغداد ١٩٦٧، ص ٢٨٤.
٢٥- مقدمة ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة، ص ٥١٠.
٢٦- ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ج ١، ط١.
٢٧- فجر الإسلام، أحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية، ط٧، القاهرة ١٩٥٩، ص٢٥٠.
٢٨- تاريخ الأدب العباسي، المرجع السابق، ص ٢٣٠-٣٣١.
٢٩- جمهرة أنساب العرب، ابن حزم الأندلسي، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، ط٥، ص٤٤٣.
٣٠- تاريخ العرب، فيليب حتي، أدوارد جرجي، جبرائيل جبور، ط٣، ج ٢، دار الكشاف١٩٦١، ص ٦٦١.
٣١- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، الدكتور عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص ٤٥.
٣٢- تاريخ العرب، المرجع السابق، ص ٦٦٧.
٣٣- المرجع السابق، ص ٦٦٢.
٣٤- المرجع نفسه، ص ٦٨٩.
٣٥- « ديوان أبي نواس »، حققه وضبطه وشرحه « أحمد عبد المجيد الغزالي »، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤.
٣٦- المصدر السابق، ص ١١.
٣٧- المصدر السابق، ص١٣٤.
٣٨- « تاريخ الأدب العربي »، د. طه حسين، ج٢، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٢، ص ١٨٧.
٣٩- « ديوان أبي نواس »، المصدر نفسه، ص ١٣.
٤٠- « ديوان أبي نواس »، ص٤٢.
٤١- « ديوان أبي نواس »، ص١١١.
٤٢- « ديوان أبي نواس »، ص٩٣.
٤٣- « ديوان أبي نواس »، ص٢٨.
٤٤- « ديوان أبي نواس »، ص٩٥.
٤٥- « ديوان أبي نواس »، ص٧.
٤٦- « ديوان أبي نواس »، ص١١٢.

١٠١- « ديوان أبي نواس »، ص ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٧٠.

١٠٢- « ديوان أبي نواس »، ص ٣٣٣, ٣٤٠.

١٠٣- « ديوان أبي نواس »، ص ٣٣٧، ٣٩٦، ٣٥٠، ٣٤٠.

١٠٤- « ديوان أبي نواس »، ص ٣٥٤.

١٠٥- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٤٤.

١٠٦- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٦٧.

١٠٧- « ديوان أبي نواس »، ص ٣٣٦، ٣٥٤، ١٦٣، ٧١٤.

١٠٨- ديوان أبي نواس »، ص ٣٥٠.

١٠٩- « ديوان أبي نواس »، ص ٣٧٥.

١١٠- « ديوان أبي نواس »، ص ٧١٥.

١١١- « ديوان أبي نواس »، ص ٧٢٩.

١١٢- « ديوان أبي نواس »، ص ٣٣٢.

١١٣- «ديوان أبي نواس »، ص ٣٥٣.

١١٤- « ديوان أبي نواس » ، ص ١٧١.

١١٥-« ديوان أبي نواس »، ص ٣٣٦.

١١٦- « ديوان أبي نواس »، ص ٣٧٣.

١١٧-معالم في النقد العربي الحديث، دمشق ١٩٧٤.

118- Ainsi parlait Zarathoustra, ‹‹ F. Nietzche ›› Ed ; Gallimard, Traduction française, 1971, p 27.



٧٣- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٣٣.
٧٤- « ديوان أبي نواس »، ص ٣١٣.
٧٥- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٨٨.
٧٦- « ديوان أبي نواس »، ص١٦٦.
٧٧- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٥٠، ١٩١، ٣٠١.
٧٨- « ديوان أبي نواس »، ص ٣١٢.
٧٩- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٦٤.
٨٠- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٤٠.
٨١- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٤١، ٢٤٢، ٢٣٣.
٨٢- « ديوان أبي نواس »، ص٢٦٩، ٧١٠.
٨٣- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٩٤.
٨٤- « ديوان أبي نواس »، ص ٣٠٧.
٨٥- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٨٣.
٨٦- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٧٧.
٨٧- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٦٣.
٨٨-« ديوان أبي نواس »، ص ٢٦٧.
٨٩- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٢٤.
٩٠- «ديوان أبي نواس »، ص ٢٢٧.
٩١- « ديوان أبي نواس »، ص ٢٨٩.

92-Encyclopaedia of Islam. (GHULAM).
93- Encyclopaedia of Islam. (KHASI).
94- Encyclopaedia of Islam.

٩٥- « ضحى الإسلام »، المرجع السابق، ص ١٨٥.
٩٦- « ضحى الإسلام »، ص ١١٦.
٩٧- « ضحى الإسلام »، ص ١١٧.
٩٨- « ديوان أبي نواس » المصدر نفسه، ص ٣٧٢.
٩٩- « ديوان أبي نواس »، ص ٣٧٤.
١٠٠- « ديوان أبي نواس »، ص ٣١٢.

Political Speech in the Avicennaen Philosophy

Dr. Mohmed Ali Al Kibsi

Abstract

The pretention of settling with the previous thought should be denied if we are set according to the pont of philosophical view. it is the continuous philosophical question which links the different periods. As there is no difference between the different philosophical systems it's legal to came back to AVICENNE . He taught us how to thinks about the philosophical anthropology as a necessary element to the philosophical deed.

The practise of postmodern thought to the medieval experience can bring inner contradictions if we look founding similar theory but our work consist of finding the same foundemental preoccupations which are called philosophy. Where we consider the history again we notice that philosophers have always wanted as AVICENNE did to reach the real philosophical bas but this is done from this fondation.This permets me to wonder about the problem of the difference.

AVICENNE has his authenticity from the theoretical reason which is a rarity expressed by a specific human nature. It's a necessary condition to keep it as a holy philosopher.

This theoretical reason isn't commun so we know that the meaning of the subject is the altherity as a political animal.

Therefore the practical reason betters the theoretical reason.

AVICENNE explained a level of reality the on concerning the anthropology, the diversity, the difference which work far from being available to the understanding. What about the reflection?

القول السياسي في الفلسفة السينوية

د. محمد علي الكبسي *

ملخص البحث

إن المساهمة التي نقترحها تقوم على مقاربة ذات منحيين تخترق التسمية الإشراقية لتلج إلى صفاء معنى التفلسف السينوي من جهة الفوز بوحدة الميتافيزيقا والتاريخ لديه، للنفاذ إلى كنه ما يسميه الصناعة الشارعة، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية إن ما يسمى بالفلسفة السينوية يأخذ دوماً صورة الفلسفة الأرسطية حتى عند المختصين في ابن سينا على الرغم من تأكيد ابن سينا ذاته على تفرّده بضرب خاص من التفلسف يرتقي به إلى مصاف الحكيم الإلهي على غرار أرسطو. يؤدي مثل هذا الموقف إلى الانتباه إلى أن ابن سينا يساوي بينه وبين أرسطو، والسؤال الذي يعترضنا هو التالي: ما هي هذه الفلسفة التي تجعلنا صنو أرسطو؟ تلك هي المهمة التي نروم القيام بها؛ لهذا قسمنا عملنا إلى قسمين، من أجل ضبط مثل هذه الفلسفة فكان عملنا منصبّاً أولا: على بيان طبيعة فعل التفلسف لديه من جهة كونه يتضمن قولاً في الحكمة المدنية لا يقل شأناً عن قوله في الحكمة النظرية على الرغم من إنكار العديد من المفكرين وجود مثل هذا القول. أما البقية فاكتفوا بالقول بمحدودية التناول السياسي لديه، فانتهي بنا الأمر إلى بيان العلاقة بين العقل النظري، والعقل العملي لديه؛ لنخلص إلى القول: إن العقل النظري لدى ابن سينا لا يعد كونه استثناءً من جهة ما هو ندرة، وعليه يكون العقل العملي هو حاصل إنسانيتنا الداعية إلى المشاركة والمصلحة، وما يفترض ذلك من رويّة، وهذا يستدعي حضور معرفة تتجاوز سلوك الفرد وتصرفاته من جهة كونها معرفة تدبير الجماعة والمدن.

---

* *رئيس جمعية ومجلة مدارات، الجمهورية التونسية*

الرغم من حديثه عن قصة سلامان وابسال، ورسالة الطير بما هما كتابان رمزيان. كما أن أحمد أمين في تحقيقه لقصة يحيى بن يقظان لابن سينا لم يول عناية إلا للقول العمر فانٍ، وعدّ هذه القصة بحثا عن علاقة «العقل الأرضي بالعقول السماوية العليا، ثم هذه كلها بالعقل العاشر، وهو العلة الفاعلة». (٤) ونشير كذلك إلى أن الأب جورج قنواتي في ترجمته لنصوص ابن سينا لم يشر إلى هذه المسألة على الرغم من أن نصوص الشفاء لا تخلو من إشارات إلى ذلك (٥). وكذلك فعل يوحنا ميشو (٦) ولويس غاردي(٧).وهناك من المعاصرين من كان له مثل هذا الرأي، فالجابري ينعته باللاعقلاني، أو العقلاني الوهمي في كتابة نحن والتراث وعدّ اللاعقلانية المضمون الأيديولوجي لفلسفته (٨). أما علي زيعور في كتابه الحكمة التعاليمية وهو كتاب حول الحكمة العملية عامة، والعلم المدني خاصة لم ير في ابن سينا سوى فيلسوف أخلاقي على شاكلة مسكويه. ولم يتعرض إلى حكمته المدنية إلا من جهة كونها قولاً في الأخلاق (٩). وباستثناء يوسف إيبش في كتابة الفلسفة السياسة الإسلامية الذي اقتصر على عرض نصوص لابن سينا منتقاة من إلهيات الشفاء، يشير إلى حضور المسألة السياسية دون تحليل أو نقد.(١٠) أما حسين مروة فيورد صفحتين ونيفاً حول فلسفة ابن سينا وعلاقتها بالمجتمع، (١١) في حين أن رضوان السيد هو الذي حاول في مقالة له التعرض إلى الجوانب السياسية، والاجتماعية لدى ابن سينا بشكل جزئي لا يخلو من عمق، مقارنا مواقفه بمواقف الفقهاء، مؤكداً تارةً على إسماعيليته، وتارة أخرى على استقلاله عن النظرة اليونانية (١٢). فإن جلّ الكتابات لم تول أهمية للقول السياسي لديه. إننا نشير إلى ذلك لنبين أن التنبيه على محدودية التناول السياسي للقول السينوي يعود أساساً لكتابات ابن سينا ذاته (١٣)، حيث نجد أفكاره السياسية موزعة على العديد من رسائله، وكتبه، وهي ليست نادرة، أو عرضية كما يلح على ذلك رضوان السيد، وإنما متداخلة مع فلسفته النظرية إلى

لقد درج الفكر الفلسفي المعاصر على حصر أفقه في بعث معرفة علمية تنشد فهم الإنسان من خلال تفكيك دلالات «**الحقيقة**» و «**النجاعة**» و «**التعقليّة**» سواء مع غدامير أوريكور وصولاً إلى هبرماس فدولوز. بهذا المعنى تحاول الدارسات الفسلفية مد الجسور بين «**القيم**» و «**السياسة**». ولفهم هذا الربط يجب الاَّ نقف عند استحضار ما تحقق منذ أرسطو (١) فقط، بل لابد من العودة إلى الفلسفة العربية الإسلامية ليس من أجل مساءلتها عن مستطاعها، بل من أجل فهم «**فعل التفلسف**» بما هو فعل يرتكز دوما على مبحث الإنسان بما هو مقصد أسني، ومطلب أول لكل تدبير، لا يقل قيمة عن استحضار أرسطو. إن صح ذلك تكون عودتنا إلى الفلسفة العربية الإسلامية غير مستندة إلى سند خارج عن الفلسفة ذاتها بما هي معرفة الإنسان بحسب الطاقة الإنسانية، وما دامت معرفة الإنسان لا تكتفي بمعرفة ذاته من حيث هي قوى نفسية، أو بدنية وجب توجيه الذهن إلى علاقته بغيره من الذوات بما هي مشاركة له في تصرفاته حتى يستقيم كحيوان مدني من حيث هو كذلك.

الحقيقة أن هذا الاستحضار يمكن أن يستمد مشروعيته لدى إخوان الصفا، أو الفارابي، أو مسكويه، أما أن يستجيز التوكيد على وجود قول سياسي واستقامة دلالات مكوناته في العلم المدني لدى ابن سينا يجعل عملنا ضرباً في العمى. خاصة وأن جلّ الكتابات لم تطرح فلسفته من منطلق تلك الفلسفة السياسية، فالدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية (٢) يتحدث عن الجوانب النفسية، والتصوف النظري، وأحوال العارفين، والعلم الإلهي والطبيعيات دون إشارة البتة إلى الفلسفة السياسية، أو ما يسميه ابن سينا بالحكمة المدنية، أو الصناعة الشارعة كذلك فعل جميل صليبا في محاضراته حول ابن سينا، (٣) فلم يهتم بالقول السياسي لديه، وتوقف عند النفس، ونظرية الفيض والسعادة دون التنبيه إلى وجود مثل هذه الفلسفة السياسية لديه، على

الإشراق هي الفلسفة الخاصة به وحده دون غيره من «**شركاء الصناعة**» الفلسفية «**ولا يتقي فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره**»، وهي التي أرادها «**كتاباً يحتوي أمهات العلم الحق وجودة الحدس**» (١٨). أفلا يجعلها ذاك الطموح متضمنة لقول سياسي، حول الرئيس (السان)، والمدينة حتى تكون بحق فلسفة جامعة؟.

ضمن هذا المنظور لا يخلو مسعانا من صعوبات يمكن إجمالها في النقاط التالية:

١- إذا كانت الفلسفة السينوية تنظر إلى الإنسان بالاستناد إلى كونه جوهرا مفكراً لا حقيقة له إلا داخل إدراكه، وشرف مرتبته من شرف مرتبة العقل الفعال، فإن السؤال المحيّر هو: ما وضع (Statut) العقل العملي الذي - وإن كان موازيًّا للعقل النظري- لا يتمظهر إلا من خلال القوى البدنية؟

٢- ألا يكون حصره للسعادة في فئة العارفين، وحصر طريقها في ضرب من «**إلف من القوة العقلية للمعقول**»، (١٩) يقودنا إلى الإقرار بضعف معنى «**المشاركة**» ومعنى «**السان**» ومعنى «**السنة والعدل**» كفاية في مواطن عديدة؟

٣- هذا الضعف المفترض ينمحي لما يقرر أن للنفس فعلين: أحدهما يستهدف البدن، وآخر يستهدف الإدراك، وهما فعلان متضادان. وهذا يعني أن هناك عالماً حدسيا، وآخر إنسانيا، وطريق كل مهنما مغاير للآخر، فهل يكشف ذلك عن تداخل أو تخارج للقول الإشراقي مع القول السياسي؟

٤- تكشف عملية فهم الإنسان عن تصور مزدوج يرتكز على تقديرات فلكية أحياناً، وأحياناً أخرى يرتكز على عناصر متداخلة تؤلف قولاً عن الإنسان بما هو مُتَنَاهٍ ومحدود لا يمكن فهمه بسهولة، طالما أنه إذا ما تأملنا هذا الإنسان وأحواله داخل عملية المشاركة نجده يرتقي أحيانا قمة الهرمية من حيث كونه «سانا»، وتارة يكون مدبراً، أو صانعا، أو حافظا، وتارة أخرى ينحدر إلى مرتبة الأشقياء، والبله، والمتوهمين أشباه الحيوان (٢٠). هل يقودنا ذلك إلى الإشارة إلى حضور

درجة أنها ترتقي لتصير مكملة لها. والوصول إلى ضبط مثل هذه الفلسفة هو ما يساعدنا على الإلمام بفعل التفلسف لديه، خاصة وقد أشار إلى أنه صنّف في الأخلاق كتاب البر والإثم، ورسائل إخوانية وسلطانية، وكتاب تدبير الجند والمماليك، على حد ما روى ابن أبي أصيبعة. كما له كتاب المسائل الحكومية (١٤). بالإضافة إلى اشتغاله بالسياسة ذاتها.

تلك هي المهمة التي نريد القيام بها، وهي ليست من السهولة حتى يخيل لنا أن مجرد العودة إلى رسائله، أو كتبه توفر علينا عناء ذلك. فابن سينا يعترف في مدخل كتاب الشفاء أنه سيصنّف كتاباً جامعاً مفرداً حول الحكمة المدنية، لكنه لم ينجز ذلك. وظل وعده قائماً إلى الآن (١٥). كما أن حديثه عن الحكمة العملية يكون دوماً وجيزاً ومدرجاً في فصول تتعلق بالنبوة تارة، وبالنفس تارة أخرى... ففي كتاب النجاة يذكر الحكمة العملية في قسم الإلهيات، وتحديداً حين يعالج مسألة «**إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد**» وفي كتاب الشفاء يوزعها على الإلهيات والخطابة والطبيعيات، وتخصيصًا عندما يتحدث عن النفس وخواص أفعالها والانفعالات التي للإنسان، وفي رسالته عن أقسام العلوم يذكرها موجزة بعد ذكر الحكمة النظرية، وكذلك فعل في منطق المشرقيين، والحكمة العروضية. والاستثناء الوحيد الذي تبدو فيه الحكمة العملية سابقة على الحكمة النظرية هو في عيون الحكمة، وتخصيصا في الطبيعيات. وهي الرسالة الأولى من جملة رسائله التسع المجمعة (١٦) حيث تبدأ بالحديث عن الحكمة المدنية والمنزلية قبل الحكمة النظرية. كذلك رسالته الصريحة المسماة كتاب السياسة والتي جمعها الأب شيخو في « مقالات فلسفية» (١٧).

إن مشكلة توزع الحكمة العملية في شذرات جعل حضورها ضبابياً. وأيًّا كان هذا الحضور ضعيفًا أو خجولاً فإن مواصلة إخفائه تحت مظلة الإشراق يساهم - بوعي أو بدون وعي- في تقليص، أو اختزال «**فعل التفلسف**» لديه، لكن مادامت فلسفة

أما القوة الثانية في بنية النفس بما هي قوة عالمة «**تتطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة**» (٢٥)، فهي ضرب من الاستعداد أو قوة استعداد، تتدرج من قوة مطلقة (هيولانية) إلى قوة ممكنة ثم إلى قوة كاملة (٢٦).هذا التحديد لبنية النفس يضعنا أمام قوتين يرغب ابن سينا في نعتهما «**بالعقل**». «**وأما النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها إلى؛ قوة عاملة، وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً**» (٢٧). فلا ينبغي أن نقف عند مضايق القول بوحدة النفس؛ لوقوع هاتين القوتين، أو هذين العقلين في تركيبة النفس لما يحدث من كمال في التئامها على حد ما حكى ابن سينا «**وليس واحد منهما هو النفس الإنسانية، بل النفس هي الشيء الذي له هذه القوى**» (٢٨). فقيام النفس على هذين الوجهين يتطلب منها فهم غاية تمييزه، أو تفصيله لنسيجها. وعليه فإننا سوف لا نكتفي بالإشارة إلى وحدتهما الدلالية؛ لأن ذاك لا يفي بالغرض ولا يوضح سبب تفصيله لجوهر النفس الذي يعدّه دومًا منفردًا. فكل تفصيل، أو تمييز يضمر، أو يعلن عن وجود اختلاف حتى وإن كان نظريًا. وعليه فكل ولوج يرغب في قاصية المعنى، عليه أن يستغل التمييز، والتفصيل حتى لا يتيه في مظان الوحدة. عندما يطرح ابن سينا «**النفس**» بما هي حاصل هذين «العقلين» فإن العقل يأخذ عنده صفة «**الهيئة**» و «**الخلق**»، لا من حيث هما صالحان لوصف النفس؛ لأنه لو كان الأمر على تلك الشاكلة ما كان بينهما تفاضل ولا «**تسخير**»، وإنما بما هما «**مبدآن**» يترتب عليهما معرفتان متمازيتان من جهة علاقة الأول بالنظر، وعلاقة الثاني بالعمل. «**فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر، فتقال: عقل نظري، وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل، فتقال: عقل عملي**» (٢٩). فلا ينبغي النظر إليهما من جهة ما هما قول دال على حقيقة النفس، وإنما من جهة عمل كل منهما في مجاله المخصوص دون الآخر. فتبين أن العقل النظري (القوة العالمة) هيئة وخلق مستعد لقبول الصور الكلية بما هي مبادئ عالية هي بمثابة

ضرب من الأنثربولوجيا المضمرة تقوم على بيان محدودية الإنسان واحترام هذه المحدودية، وهذه الإشارة تحتاج إلى مزيد من التدقيق ستتضح في تضاعيف هذه الدراسة المتواضعة.

٦- ألا يجعلنا القول الأخلاقي الذي تقوم عليه الفلسفة السينوية نقرر حضور القول السياسي إذا ما علمنا أن الأخلاق هي أحد فرعي العلم المدني؟

على الرغم من هذه الصعوبات وربما بدفع منها سنسعى إلى رد هذه الصعوبات إلى لحظات بارزة نفكك فيها بعض جوانب فلسفته عسانا نحدد قوله السياسي. فماذا عن هذه اللحظات؟

I- من العقل النظري إلى العقل العملي:

يعدد ابن سينا في المقالة الأولى من الفن السادس من الطبيعيات في كتاب الشفاء القوى الإنسانية بعد تصنيف القوى النباتية والحيوانية بما هي قوى دون مرتبة النفس الإنسانية، ويميز صاحب كتاب «**الشفاء**» بين «**النفس**» و «**القوة النفسانية**»، أو بين الفعل الخاص للنفس. بما هي كذلك، وبين الأفعال الإدراكية من خلال تعداد هذه الأفعال، وبيان مراتبيتها خدمتها لبعضها بعض (٢١). ويواصل تصنيفه، أو قل تمييزه داخل بنية النفس بين قوتين: قوة عاملة من حيث هي «**مبدأ**» الحركة دون أن تكون هي القوة المحركة، أو القوة المدركة المتضمنة في النفس الحيوانية، وإن كانت كذلك تكون القوة العاملة هي المتسلطة، أو «**القامعة**» (٢٢) لقوى البدن من حيث كونها «**الآراء التي تتعلق بالأعمال وتستفيض ذائعة مشهورة**» (٢٣) حيث ترقى لتصير «**مبدأً محركاً للبدن إلى الأفاعيل الجزئية بالروية**» (٢٤). فلا عجب ألاَّ تقبل أثرا من جنس طبيعة البدن. لهذا سماها «**عقلاً**»، يتولد عنه ضرب من الإدراك المناسب لجنسه العملي ونعني به الأخلاق.

ومما هو فوقه لا يحتاج فيه إلى ما هو دونه». (٣٤) فمعرفيا لا ترتقي «**الآراء المتعلقة بالأعمال**» إلى مستوى الكليات طالما أن مجال العقل العملي «**المشهورات، والمقبولات، والمضمونات، والتجريبيات الواهية**» (٣٥) ويقينه لا يتجاوز «**أن يوقع رأيا في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنة**»، (٣٦) انطولوجيا ممتنعة عنه هذه الأفضلية؛ لأنه غير مفارق البدن قط.

في هذا الإطار ينكشف قصور العقل العلمي عن أن يقودنا إلى «**الكمال**» المطلق ومن ثمة يمتنع ذاك الأفق الأخلاقي بما هو نتاج العقل العملي عن النفاذ إلى دلالات ذلك الكمال، فيصح عندئذ القول: إن الكمال عند ابن سينا إنما يكتمل على مستوى العقل النظري بما هو إدراك محض فقط، وذاك هو فعل النفس ذاتها من حيث ذاتها (٣٧). فتكون النفس بلا قوة عاملة شيئا غير كامل، وإن كان بالإمكان تصورها كذلك. نشير هنا إلى أن وضعية الأخلاق ترتبط بوضعية العقل العملي، وامتناع الأفضلية عن هذا الأخير يجب أن يدفعنا إلى الإقرار بدونية الأخلاق أمام سر المعرفة المحضة. لكننا نميل إلى الاعتقاد أن الأخلاق لا تكون ممكنة إلا في المجال المتعلق بالبدن وسياسته من جهة ما هي معرفة لا تتكون إلا باشتراط وجود «**البدن**» و«**مشاركة**» للأبدان يتحدد وفقها معايير «**القبيح**» و«**الجميل**» و«**المباح**» لا بما هي موضوعات نظرية مجردة، وإنما بما هي مقاييس لسلوك جماعي. فيتضح أن وحدة النفس تضحى أقل تماسكا إذا ما حاولنا أن ندقق الأمر في التمييز والتفصيل، فلا نعود أمام تمايز، بل نكون أمام «تضاد» و«عناد» و«امتناع» فعل كل منهما مع الآخر. ففي الاتجاه الأول: نكون أمام فعل العقل النظري بما هو فعل ليس له شيء من القوى التي دونه شاغلة إياه بما يليه من أحوال؛ لأنه لا يحتاج في خاص فعله إلى أمور يحتاجها العقل العملي، لأنه القوة العقلية المطلقة «**المشاكلة للعقل الفعال**» (٣٨). أما في الاتجاه الثاني، اتجاه العقل العملي، فإن ما حكاه ابن سينا يشير إلى أن إدامة استعمال قوى البدن من طرف

الأصول سماها ابن سينا بإطلاق «**العلوم**» في حين أن العقل العملي (القوة العاملة) هيئة بدوره، وخلق يتسلط على قوى البدن منعا للشرور والقبح. فهو بمثابة القوة سماها ابن سينا بإطلاق «**الأخلاق**» « **فهذه القوة العملية التي لأجل العلاقة إلى الجنبة التي دونها وهو البدن وسياسته، وأما القوة النظرية فهي القوة التي لها لأجل العلاقة إلى الجبنة التي فوقها لتنفعل، وتستفيد منها، وتقبل عنها (...) فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم** » (٣٠). لأمر كهذا كان من جهة ما هو عمل مانعا للشر والقبح، وغايته «**الخير، و الجميل، والمباح**»، وكان من جهة ما هو نظر مانعا للخطأ، وغايته معرفة «**الواجب، والممكن، والممتنع**» (٣١).

هذا هو الفرق المنسي داخل مظان الحقيقة الواحدة للنفس، ويكفي أن نواصل تمييز، أو تفصيل ابن سينا لهذين العقلين حتى تتوضح أمامنا معالم نظام كل منهما بما هي مغايرة لا بما هي وحدة. فالعقل العملي في آخر التحليل ليس إلا «**خادما**» للعقل النظري، وخدمته موظفة لمساعدة العقل النظري على استكمال كماليته. (٣٢) فينجم عن ذلك امتناع العقل العملي عن الاتصال بالعقل الفعال بما هو واهب للصور. واحتكار العقل النظري لمرتبة العقل المستفاد دون سواه «**فاعتبر الآن وانظر إلى حال هذه القوى كيف يرؤس بعضها بعضا؟ وكيف يخدم بعضها بعضا؟ فإنك تجد العقل المستفاد رئيسا يخدمه الكل وهو الغاية القصوى (...) ثم العقل العملي يخدم جميع هذه؛ لأن العلاقة البدنية كما سيتضح بعد لأجل تكميل العقل النظري، وتزكيته، وتطهيره، والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة**» (٣٣). فالأفضلية التي أعطاها للعقل العملي بما هو قوة من قوى النفس تصبح ممتنعة معرفيا و انطولوجيا طالما أن «**جوهر النفس النسانية مستعد؛ لأن يستكمل نوعا من الاستكمال بذاته،**

بحيث يمكن أن يوجد الوجود الأكمل في أول ما يعرض له في الوجود كحال الجواهر العقلية الأول» (٤٣). لهذا فهي مجرد استعداد تكون قوتها العاملة والعالمة في حالة هيولانية، وهذا الانشغال، أو ذاك الانصراف الذي يعرض لهما يكون «**مقدمات مشهورة، وهيئات أخرى**» تارة (القوة العاملة)، و«**مقدمات أولية وما يجري معها**» تارة أخرى. حينئذ يرتقيان كل بطريقته إلى مستوى العقل بالملكة، ويكتملان كمالا من جنس مقدماتهما «**ولكل واحدة من القوتين استعداد وكمال، فالاستعداد الصرف من كل واحد منهما يسمى عقلا هيولانيا، سواء أخذ نظريا، أو عمليا، ثم بعد ذلك إنما يعرض لكل واحد منهما أن تحصل له المبادىء التي بها تكتمل أفعالها (...) فحينئذٍ يكون كل واحد منهما عقلا بالملكة، ثم يحصل لكل واحد منهما الكمال المكتسب»** (٤٤). فإذا كان الكمال مكتسبا بحسب كل واحد من القوى فذاك يعني أنه لا يكون باستعمال القوتين معًا، لأنه يستحيل كما بينا ذلك آنفا إلا في حالات نادرة هي حالات الأنبياء (٤٥). وإنما يكون بإحدى القوتين في الغالب (٤٦). فيكون **الفن المدني** بما هو تدبير وسياسة للأبدان كمال العقل العملي الذي يصير به نفسًا دون أن ينفرد بعد ذلك بأفاعيل خاصة و مستقلة عن البدن. لأن النفس «**إنما نسميها نفسًا من جهة وجودها فعالة في جسم من الأجسام فعل من الأفاعيل، فأما بحسب جوهره الذي يخصه، والذي يفارق به فلا نسميه نفسًا إلا باشتراك الاسم والمجاز، والأشبه أن يكون الاسم الخاص به حينئذٍ العقل لا النفس»** (٤٧). هنا وجب التفريق بين النفس الإنسانية بما هي صورة لا تفسد و لا تندثر، وبين هذه النفس ذات الأفاعيل في البدن و بالبدن، فهذه الأخيرة هي التي يسميها **النفس المشخصة** من جهة كون البدن « **مملكتها و آلتها**» (٤٨) والتي يمكنها أن ترتقي عن طريق تحصيل الأفعال الإدراكية (العلوم) وأفعال الروية (الأخلاق)

هذا العقل هو ما يضعف فعله (٣٩). ويستحيل عليه الاتصال بالعقل الفعال. فإذا قررنا ذلك مع ابن سينا، وجدنا أن الأمر يدور حول تضاد حاد، وامتناع كلي. وهذا ما يقرره ابن سينا قائلا: «**إن جوهر النفس له فعلان، فعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة، وفعل له بالقياس إلى ذاته، وإلى مبادئه وهو الإدراك بالعقل، وهما متعاندان متمانعان، فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، ويصعب عليه الجمع بين الأمرين**» (٤٠).

إذا أخذنا بعين الاعتبار هذين الفعلين على أنهما حاصل علم النفس السينوي وحاصل تصوره العام للإنسان ذاته، لما ينبغي أن يكون عليه موقفه في صلته بذاته (عقل) وببدنه (سياسة)، نكون أمام عالم معقول لا تسكنه إلا عقول «**عاقلة ومعقولة**» وآخر هو عالم «**السنة**» و «**العدل**» لا يخلو من أنفس «**كثيرة المعايب جمة المساوئ في طبعها**» (٤١) مع أخرى ساعية نحو الكمال دون بلوغه.

انطلاقا من هذا التمييز، وانطلاقا من هذا التشديد على اختلاف العقل العملي عن العقل النظري في الموضوع والغاية، يمكننا القول: إننا نضع بذلك شروط إمكان الإجابة عن حضور «**الفن المدني**». ونفهم معنى القول «**بتدبير**» البدن وسياسته، ونقف على أسباب هذا الحضور المحتشم للقول السياسي والاجتماعي لديه. وعلى هذا النحو يكون فعل التفلسف عنده لا يستقيم بالاقتصار على إشراقيته؛ لأن الأمر كما وضحناه أعلاه قائم على «**حالة**» من «الانشغال» أو «الانصراف» تصيب النفس. فتتولد عن هذا «الانشغال» «السياسة» في حين يتولد عن هذا «**الانصراف**» «**إدراك محض**» (٤٢). ألا يؤدي مثل هذا القول إلى أن النفس واحدة، ولا تعدو القضية إلا أن تكون حالة، أو حالتين لنفس هذا الجوهر المسمى نفسا؟ يبدو الأمر هنا على غير ما يعتقد متصورو ابن سينا الإشراقي؛ لأنه يقرر أن النفس لا تكون كاملة أو تامة في أول وجودها مثل الجواهر العقلية؛ لأن «**جوهر النفس الإنسانية ليس جوهراً ينال الكمال في أول وجوده حتى يكون**

التضاد أو التمانع؛ لأن كلا الفعلين سياسة، سواء كانت سياسة البدن الجزئي والخاص بهيئاته ومزاجه، أو سياسة لجميع الأبدان عمومًا (٥٢).

يبدو من هنا أن الأخلاق والسياسة هما مضمون ما يسميه بالحكمة العملية. فكيف يستقيم ذلك مع الحكمة النظرية؟ هل تستقيم العلاقة بين القول المعرفي المحض والقول السياسي؟ أي: هل يستقيم ذلك بين القوة العالمة والقوة العاملة اللتين تكونان جوهر النفس الناطقة؟ كيف يمكن للتأمل الفلسفي أن يفهم ذلك وينفذ إلى دلالته دون التعارض مع معنى «الإنسانية»؟

II- من العقل العملي إلى الأنثربولوجيا الفلسفية :

في الرسالة التاسعة في الأخلاق (٥٣) يقرن ابن سينا العلم بالنفس من جهة ما هو علم بالفضائل، ويقرن الفضائل بالتزكية والطهارة بما هي حسن السيرة المؤدي عنده إلى الكمال، ويقرن الكمال بالسعادة بما هي غاية النفس، وإن عد هذا القران ضربًا من ضروب القول المحاكي لليونان، ولا يرتقي إلى القول الفلسفي الخاص، فما لا يرتقي إلى القول الفلسفي هو الوقوف عند ظاهر القران؛ لأن ذاك ينزع عن الحكمة الخلقية لديه انصرافها إلى موضوعها. وموضوعها هو «**الإنسانية**» بما هي إنسانية الإنسان الفرد التي بموجبها يكون أهلا للسعادة، وما دام الفرد حين يتعاطى الأخلاق يكون «**قد وفى إنسانيته حقها من الكمال المستعد للسعادة الدنيوية و الأخروية**»، (٥٤) **فما المقصود « بإنسانية الإنسان»؟**

إن استجماع المعنى التام للإنسانية لدى ابن سينا يستوجب منا العودة إلى العقل النظري، ولعل القدر الذي وضحناه في القسم الأول من هذه الدراسة كفيل باستيفاء الغرض في جزء من أجزاء القول في إنسانيتنا، بما هو من الأفعال الإدراكية التي لا تكتمل إلا بالأفعال الإدراكية التي لا تكتمل إلا بالأفعال الحركية

إلى أن تصل إلى مرتبة العقل القدسي (٤٩). كما يحصل لها عجز، أو نقص نتيجة غلبة قوى البدن عليها، فتظل في حدود «**الهيئة الانقيادية**» من جهة الضرورة، أو تكون في مرتبة دون مرتبة «**السائس**» أو «**المدبرين**». أليس هذا إقراراً بمحدودية إنسانيتنا، ومن ثمة إقراراً بمحدودية إشراقية الإنسان لدى ابن سينا ذاته؟

هذه الفرضية ليست أقل بداهة من فرضية الإشراق؛ لأنها تمكننا من إعادة التساؤل عن فعل التفلسف لديه بما هو إحاطة بالإنسان في كليته، ويظل ذلك مقصدا وغاية فقط؛ لأن الإحاطة كذلك بمحدودية هذه الكلية هي ما يجعل القول السياسي مباحًا حينئذٍ. فماذا عن هذه الفرضية؟

إذا كُنَّا قد تمكنا من إضاءة الجزء العملي الذي يسميه نفسًا في مقابل الجزء النظري الذي يسميه عقلاً، فإننا نحاول الآن الإلمام بتصوره لهذه النفس التي توجد إلا في جسم من جهة كونه جسماً. فالتنبيه على دلالة مثل هذه النفس يمرّ حتمًا وضرورة بتحديد نسبتين تتكون منهما بنيتها بما هي بنية ممتنع عنها حصول العقل الفعال ما دامت نفسًا بشرية عامية. فما دامت النفس «**هيئة وخلقًا**» فإن لها نسبة بالقياس إلى جهة البدن (٥٠) بما هي تسلط على قواه التي تليها من جهته، هدف هذه النسبة السعي إلى تطهيره وتزكيته؛ لأجل خدمة العقل النظري بما هو المقصد الأسني لكل أفاعيل النفس، إذا ما أرادت أن ترتقي فتصير نفسًا إنسانية. أما نسبتها الثانية فبالقياس إلى الأبدان الأخرى بما هي «**مشاركة**» لها «**إما بحسب اجتماع منزلي علوي، وإما بحسب اجتماع مدني**» (٥١). فالنسبتان متعلقتان بتدبيرين: أحدهما يستهدف البدن، ويسميه **أخلاقا**، وآخر يستهدف جملة الأبدان المشاركة للبدن اجتماعه، وحياته، ومعاشه، ويسميه **سياسة** أو حكمة مدنية. فالعقل العملي بما هو نفس، له فعلان: بالقياس إلى البدن وبالقياس إلى غيره من الأبدان. وليس اختلاف جهتي فعل العقل العملي يوجب

البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس (...) لأن النفس مشغولة في البدن بالبدن فتحتاج في كثير من الأمور إلى البدن فيبعدها البدن عن أفضل كمالاتها» (٥٨). يبدو الكمال وجودًا، أما أقصى الكمال، أو أفضله فهو نسبة من الوجود لا الوجود كله؛ لأنه وقف على بعض الموجودات، ومتى كان الكمال نيلاً تناله الموجودات بأفعال تفعلها وأخرى تمتنع عنها، فذاك يعني أن للكائن قدرة على الكمال بما هو شوق لدى كل كائن. ويكون تاليا على وجوده. فكل موجود هو موجود أولا ثم يكون كاملا، أو قل: يسعى إلى الحصول على أفضل نسبة من الكمال. فيكون عندئذٍ قد وفى على أثرها إنسانيته.

يتضح مما سبق أن ابن سينا لا يساوي بين الكمال، وأفضل كمال، بما هما درجتان من الوجود. فإذا كانت الكائنات تتحرك بشوق وعشق غريزي نحو كمال وجودها (٥٩) فذاك من جهة تحديد الكائن الإنساني مقارنة مع غيره من الحيوان، والنبات، ومن جهة تحديد الكائنات الإنسانية مع بعضها بعض. أما أفضل الكمال فهو درجة تطلق على الموجود الأعلى من جهة كونه غاية كل غاية يقصده الكل، لكن يمتنع عنهم ولا تصل إليه إلا فئة محدودة جداً تمثل استثناءً للإنسانية. فنظام العالم متكون من موجودات لها نسب متفاوتة من أفعال الخير والشر. والخير المطلق لا يقال، إلا على الكائن الأعلى بما هو خير أعظم، كما أن الشر المطلق غير موجود (٦٠). فما هو موجود هي أفعال تسعى إلى الخير (الكمال)، فإذا منعت عن هذا السعي بسبب، أو جراء، أو نتيجة (البدن) تكون قد منعت عن حصول كمالها. فالشر إذن نقصان الخير، ولا يمكن أن يوجد موجود كامل الخيرية إلا متصورًا ذهنيًا، أو وجودًا استثنائيا، كما هو حال الأنبياء.

بناء على ذلك يكون الثابت أن حالة النزاع بين النفس وقواها هي قانون انسانيتنا المشخصة أو العامية. وهذا إقرار بنقصها، وبنقص العالم الذي وجدت فيه، وتجاوز ذاك النقص ممتنع عنها من جهة كونها لا تستطيع **«الانقطاع**

من جهة كونها من المعاني الصواحب التي لا تتراءى كاملة بذاتها ما دامت النفس البشرية هي «**جوهر منفرد، وله استعداد نحو أفعال بعضها لا تتم إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية، وبعضها لا تحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما، وبعضها لا تحتاج إليها البتة**» (٥٥). فالناظر يدرك أن الإنسانية هيئة لا تقال على النفس الإنسانية، التي لا تفسد، ولا يلحقها فناء، بل تقال على الأنفس المتكثرة والحادثة. التي « **ليس يجوز أن يكون بدن إنساني يستحق نفسًا يكمل بها دون آخر هو في حكم مزاجه بالنوع، ولا يستحق ذلك**» (٥٦). هذه النفس البشرية العامية، أو المشخصة حسب تعبيره مجالها الأخلاق، وليست الإنسانية بإطلاق، بمعنى أن الأخلاق ليست من أمر النفس الكلية، بل من أمر النفس المشخصة وتحديداً من أمر التصرفات الجزئية من جهة البدن بما هي قوة تختص فيما ينبغي فعله، أو ما ينبغي تركه على جهة الخير فقط. يؤدي مثل هذا الرأي إلى الإقرار بأن إنسانية الفرد ليست معطى، وليست على جهة البخت كما يقرر ذلك في الشفاء، وإنما هي حاصل لقاء، أو اتفاق وجود بين النفس والبدن «**قد كان إن وجدت النفس، واتفق إن وجد معها بدن فتعلق بها (..) فإن كان كذلك (..) ليس بدن يستحقه، وبدن لا يستحقه**» (٥٧). **ففكرة «اتفاق الوجود»** بينهما ليست فكرة قبلية بذاتها؛ لأنها ليست انطباعاً للنفس بالبدن، وإنما هي شرط التقاء النفس بموضوعها من جهة ما هي نفس، والتقاء البدن بعلته الفاعلة القريبة من جهة ما هو « تهيؤ » أو هيئة مستعدة للكمال. فتشتغل الأولى على البدن من جهة كونها قامعة ومتسلطة، فتقف مضادة له مانعة شهواته، وينفعل الثاني بها من جهة كونه لا يعود يشغلها، أو يبعدها عن كمالاتها. فإن تم ذلك صارت النفس رئيسة ومخدومة، وذاك هو كمالها. وإن عجزت صارت خادمة للبدن وبعُد بينها وبين «**أفضل**» الكمال. هذا مؤدى علاقة «**اتفاق الوجود**» الحاصل بينهماف «**العلاقة التي بينهما هي علاقة الاشتغال من النفس بالبدن حتى تشعر النفس بذلك**

النظري تحتاج الى «**البدن**» وإلى «**التعليم**». وإذا اعتبرنا أنها تحتاج إلى أن تكون على هيئة محمودة فهذا لا يتحقق إلا «**بصحة رأي في أمر يحصل بكسب ... ليكتسب ما هو خير**»، (٦٦) عملنا عندئذٍ أن الأخلاق توسط يتم بموجبه حسن اتفاق وجود النفس والبدن؛ ليحصل حسن اللقاء بينهما. فمادام اتفاق وجود النفس والبدن ينجز حدوث إنسانيتنا من جهة كونها نفساً حيوانية ابتداء، ونفسا إنسانية انتهاء، فالولوج إلى الإنسانية – بعد اتفاق الوجود– يتم بالأخلاق بما هي ارتقاء باللذة وبالخير من مستواه الحيواني إلى المستوى الإنساني (٦٧). أما العلوم الإدراكية فهي ما يتم بها الولوج إلى عالم العقل الفعال ومنه إلى العالم القدسي الإشراقي. رأينا كيف تجعل الترسيمة السينوية العقل النظري استثناءً من جهة ما هو ندرة، ووقفنا عند قاصية معنى هذه الندرة بالتمييز بين الإنسانية الممتنع عنها أفضل الكمال فيمتنع عنها العقل الفعال (٦٨). وتلك التي تنقلب إلى عقل قدسي، أو حدسي، أو ملكي لتغدو منفعلة بالصور الكلية التي يهبها لها واهب الصور. فمن الواضح أن أؤكد ما يهم النفس هو الإنسانية بما هي طبع على صورة استعداد وعليها تدبيره. فتكون فاعلة لا منفعلة، وذلك على وجهين:

أولاً: من جهة كونه «**فعلاً وانفعالاً**» تحصل به النفس على قوة، وتقتضي أموراً يقع بها أفعال تحولها إلى صورة «**هيئة استعلائية**» عالية وذاك لا يستوجب وقوع الأفعال من طرف واحد، سواء كان عقلاً نظرياً أو عملياً (٦٩). يبدو أن مثل هذه الهيئة الاستعلائية لا تقوم إلا إذا انعدم الإحساس بالبدن مما يستوجب ندرتها؛ لأنها مقدمة العقل القدسي الذي لا يمتنع عنها (٧٠).

ثانياً: من جهة كونه «**قدرة**» تحصل للنفس بمشاركة البدن. والإقرار بمستطاعه، يقتضي أمورا يقع بها أفعال تحولها إلى صورة «**هيئة انقيادية**». فيكون الإنسان «**ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق**» (٧١). كما يكون بإمكانه أن «**ينقل نفسه عن خلق صادف نفسه عليه هو العادة**». هنا تصبح الإنسانية قدرة

بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس ووقف النظر على جلال الحق الأول» (٦١)، إلا إذا تحولت عقلاً وعاقلةً ومعقولةً. بمعنى إذا تحولت إنسانية أخرى.(٦٢) فيكون ذاك الانقطاع سعادتها الأبدية. ومادام هذا الضرب من السعادة لا يكون إلا بضرب من التخلص من البدن وقواه الداخلة في تكوينه، ومادام ذاك **ممتنعا** في الحياة الدنيا على الأنفس المشخصة، يظل أقصى الكمال إمكانا. ومادام الإمكان مساويا للوجود وللعدم فإن الإشراق الذي يكون عند بلوغ أفضل الكمالات هو إمكان بدوره من إمكانات انسانيتنا دون أن يكون إنسانيتنا المشخصة. يبدو أن «**إنسانيتنا**» كمال لكنها ليست أفضل كمال، ما دام البدن الذي هو مملكتها وآلتها لا يمنعها عن هذا الكمال، بل يمنعها أحيانا عن أفضل كمالاتها. فتكون الإنسانية بما هي حاصل علاقة النفس بالبدن بعد حصول اتفاق الوجود بينهما هي العقل العملي فقط، وتجاوز ذلك إلى العقل النظري معناه تحولنا إلى إنسانية أخرى مغايرة لنا هي بمثابة «**القوة العقلية المطلقة من النفوس» المشاكلة للعقول الفعالة»**، (٦٣) لا علاقة لها بإنسانيتنا التي هي من جنس «**النفس البشرية العامية في البدن فإنه ممتنع عليها أن تقبل العقل الفعال»** (٦٤). ينتهي بنا هذا التقدير إلى القول: إن العقل العملي بما هو جوهر «إنسانيتنا» هو تهيؤ البدن للاتفاق مع النفس في حين أن تهيؤ النفس بعيدًا عن البدن يجعلها عقلاً نظرياً هو بمثابة ضرب من الحدس «**قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء، وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد... كأنه يعرف كل شيء من نفسه و هذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحالة ... عقلاً قدسياً»** (٦٥). وهذا الرأي ينحدر رأساً من أرسطو وتحديدًا من الكتاب العاشر من أخلاق نيقوماخس حيث يبعث مسألة الحياة التأملية من حيث هي أرقى من الحياة الفعلية التي يعيشها المرء. يظهر جليا أن إنسانيتنا خلاف لإنسانية العقل

من جهة أخرى (٧٥). فالأخلاق بما هي معايير وأحكام لا تقف عاجزة أمام طبيعتنا إلا في حالة استثنائية تكون فيها النفس راغبة في مفارقة مملكتها و آلتها (البدن)، أي راغبة في الوصول إلى أعلى درجات الاستعداد. وهذا « **ليس مما يشترك فيه الناس كلهم**»(٧٦). ومن ثمة لا يدخل العقل الكلي في تعريف إنسانيتنا بما هي مشترك عام ومستطاع لعامة النفوس، التي لا تخلو من التباهي والتحاسد في الطبع، والرشد والغي في التصرف، والغم والخوف من الموت، والمحتاجة إلى اللذة و العشق، والمزدحمة على ما تشتهيه، والغاضبة ممن يزاحمها (٧٧)، والساعية إلى الكسب، والمشاركة في الغذاء واللباس، والفلاحة ومجمل الصناعات (٧٨)، والمحتاجة إلى الإعلام والاستعلام. (٧٩) كما لا تدخل النفحة الإشراقية كمرتبة من مراتب إنسانيتنا من جهة أنها ندرة. من هنا تبدو المقاربة الأنثربولوجية تأصيل الإنسان في أرضيته بما هو جملة من القوى البدنية، قامت عليها جملة من الفضائل بما هي فروع لتلك الأصول. والانتقال من «**البيولوجي**» إلى «**الأخلاقي**» تدبر للإنسان في علاقته بذاته وعلاقته بالآخرين، سواء كان ولدا، أو زوجا، أو بقية المشاركين له في النوع والاجتماع (٨٠). من الواجب إذن الانتباه إلى أن القوى البدنية (الحيوانية) لديه هي المنسوب إليها الفضائل من جهة كونها أسًّا، فالقوى الغضبية تتوزع عنها فضيلة الشجاعة، كما تتوزع فضيلة العفة عن القوى الشهوانية، وعن هذه الفضائل تأسست فضائل أخرى مركبة مثل «**السخاء، والقناعة المنسوب ذلك إلى القوة الشهوانية، والصبر، والحلم، والكرم، والعفو، والصفح، والتجاوز، ورحب الباع وكتمان السرّ منسوبة إلى القوة الغضبية**» (٨١).

«**فالأخلاقي**» لا يضاد «**البيولوجي**» بل يتوسطه. والتوسط حصول المراعاة «**بحسب الحين، وبحسب المكان، وبحسب منه يكون الفعل، وبحسب ما من أجله يكون الفعل، وبحسب ما فيه الفعل**» (٨٢). ومن ثمة تكون إنسانيتنا هي



على فعل الخير مثل ما هي قدرة على الشر. فهي تنتقل بينهما حتى و إن تعودت على أحدهما زمناً طويلاً. هذه القدرة على إتيان الفعل وضده تؤكد مستطاع البدن. مادام «**أن كل إنسان مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة، وبتلك القوة بعينها يفعل الأفعال القبيحة (...) ومتى صادف أيضا نفسه على خلق حاصل أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق**» (٧٢) وتؤكد الحاجة إلى مراقبته حتى لا ينفرط كقدرة، مما استوجب تدخل النفس لتضع أمامه واجبات تعطيه وضعاً جديداً ومن ثمة وظيفة جديدة.

إن مثل هذا الوصف يؤدي إلى الإقرار برغبات البدن والاعتراف بسيطرتها، وقوتها على الإنسان الذي لا يملك إلا مجاراتها. بحكم تسامحه مع أخطائه، وتغافله عن مساوئه فيكون «**عقله غير سالم عن ممازجة الهوى إياه عند نظره في أحوال نفسه**» (٧٣). لا يذهب في الظن أن ابن سينا يقر بخبث الطبيعة الإنسانية وشريتها، فهو لا يقر كذلك بخيرتها وسماحتها، وإنما يقرر حالة الطبع فيها من جهة ما هو استعداد للخير والشر [على حد سواء]. و الإنسان ينبغي عليه أن يعلم « **إذا رأى المنقبة الحسنة فليعلم أن فيه مثلها إما ظاهرة، وإما مغمورة فليثرها، وليحيها، وليحافظ على استدعائها... وإذا رأى المثلبة، والعادة السيئة، والخلق اللئيم فليعلم أن ميلها راهن لديه إما بادٍ، وإما كامن فإن كان باديا فليقمعه، وليقهره، وليمته**» (٧٤). وعليه يجب النظر إلى إنسانيتنا من جهة حصولها تدريجيا وبالتربية والمشاركة، مادامت طبيعتها تميل إلى الفعل وضده بقوتها النزوعية. فيكون الباعث على الأخلاق هو منعها من هذا التناقض الذي يكون على الجبلة والطبع. ومن ثمة توقف الأخلاق الطبيعة فينا على «**التوسط**». وهذا التوسط هو ما يسمح لنا بإمكانية الاستمرار من جهة و باكتساب «**إنسانيتنا**» التي «**كلما رأينا أنفسنا مالت إلى الزيادة جذبناها إلى النقصان وإذا مالت إلى النقصان جذبناها إلى الزيادة إلى أن تبلغ الوسط أو تقاربه**»

عنها دوماً أفعال متضادة، سواء كانت إدراكا (الأمور الكلية /الجزئية) أو تصرفات (حسنة / قبيحة). هذا التشخيص يضعنا أمام معرفة جديدة من القول الأخلاقي بما هو توسط. ومادام كمال الإنسانية لا يقتصر على الذات المفردة، ولا تناله إلا بالمشاركة وضرورة الاجتماع. فإن هذه المعرفة تستتبع حضور معرفة أخرى هي العلم المدني بما هو علم يتجاوز سلوك الفرد وتصرفاته إلى تدبير الجماعة والمدن. فماذا عن ذلك؟

III- من الإنثربولوجيا إلى العلم المدني:

بيّنّا أن مجمل أفعال الإنسان التي ينسبها ابن سينا إليه، لا يمكن النظر إليها من جهة الحكمة النظرية إلا بالنسبة إلى الخواص، مما يظهرنا على وعي لديه بوظائف الأفعال من جهة العقل العملي، فتكشف رويداً رويداً عن تصور للإنسان يرتكز على عناصر تتداخل مع بعضها لتؤلف قولاً دلالياً عن أناس واقعيين يعيشون داخل مجتمع واقعي وليس متخيلاً. هذا ما يجعل مبحث العلم المدني قضية جدية في الفلسفة السينوية (٨٨). ما دامت فائدته «**أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان**» (٨٩). بهذا نخلص إلى أن العلم المدني، أو ما يسميه بالحكمة المدنية (٩٠) شرط من شروط القول الفلسفي لديه. لسنا هنا بصدد إجراء بحث نظري حول العلم المدني، وإنما نحاول تتبع دلالة القول السياسي السينوي من جهة كونه متمما لفعل التفلسف لديه. ويؤدي تتبعنا ذاك إلى التنبيه على أن ما وصل إلينا من كتاب «**منطق المشرقيين**» يمكن أن يوضح لنا بعض جوانب نظريته السياسية. ففي هذا الكتاب يميز بين علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة، والصناعة الشارعة (النبوة). ويرى ضرورة النظر إلى

حاصل هذه الأفعال المتوسطة التي «**متى كانت متوسطة كسبت الخلق المحمود، ومتى لم تكن حاصلة وكانت فعلت بعد حصول الخلق المحمود حفظته على حاله، ومتى كانت زائدة على ما ينبغي، أو ناقصة فإنها إن كانت قبل حصول الأخلاق الجميلة كسبت الأخلاق القبيحة، وإن كانت بعد حصول الأخلاق الجميلة فإنها تزيلها**» (٨٣). إن فكرة «**التوسط**» مهة، لدى ابن سينا وحتى لا يفوتنا إدراكها فإننا نكتفي بالإشارة إلى أنها لا تكون إلا بضرب من «**الرويّة**» يمكن المرء من أن يوفي «**إنسانيته حقها من الكمال المستعد للسعادة الدنيوية والأخروية**» (٨٤). وأولى الناس بهذا الكمال الملوك، والولاة، وأرباب النعم، والبطانة، وأرباب المنازل ورواض الأهل والولدان (٨٥).

من هنا يبدو أن القول الأخلاقي لا يتعلق بإنسانيتنا بإطلاق، و إنما بإنسانيتنا من جهة ما يسميه الضرورة «**الشخصية**» ، هذه الضرورة الداعية إلى المشاركة، والمصلحة وما يفترضه ذلك من روية فيما « **يروى فيه من الأمور المستقبلة أنه هل ينبغي له أن يفعلها، أو لا ينبغي، فيفعل ما يصح أن توجب رويته ألاَّ يفعله وقتا آخر، أو في هذا الوقت بدل ما روى ولا يفعل ما يصح أن توجب رويته أن يفعل وقتا آخر، أو في هذا الوقت بدل ما روى**» (٨٦).

نفهم عند ئذٍ أن لابن سينا تصورين للإنسانية: الأول بما هو أخص خواصها من جهة كونه استعداداً لأفضل الكمال الذي يصل بها إلى ذروة الإنسانية المثلى، وهذه حال الملوك، أو الأنبياء، وأخرى تظل على حالة التوسط بين الهيئة الاستعلائية والهيئة الانقيادية دون أن ترتقي إلى العقل الفعال، ولكنها ترتقي عن الأنفس البوار، والسوقة والسفلة التي لا يمكن أن تكون حالة في نفس؛ لأنها لا تستغني في حياتها عن قوى البدن بما هي مزاج واستعداد فقط (٨٧).

ومادامت طبيعتنا غير مكتملة كما هو الشأن للحيوان، فإن ما ينبعث منها من قوى من جهة الاستعداد الذي فيها بالطبع يجعلها من جنس الإنسانية التي يصدر

١) اللحظة الأخلاقية :

تقوم على استجماع المعنى التام لإنسانيتنا بما هي قدرة على الفعل وضده فتكون الأخلاق تحقيقا للتوسط المرشّد لأفعالنا. ومن ثمة تصبح الأخلاق من المعاني الصواحب التي تتراءى مقترنة بالسلوك، والناظر يدرك قاصيّة معنى هذا الاقتران بما هو إقرار بالواجبات التي يجب أن توضع أمام الإنسان؛ لينتظم سلوكه بما هو تدبير خاص يؤهله كذات مفردة للسعادة. وهذه الأخيرة قد تكون مقدمة لبلوغ الحياة الإشراقية. لكن مادام القول الأخلاقي قولا يتوجه إلى النفس المتكثرة أو المشخصة دون تمييز، فليست الأخلاق مقدمة للإشراق إلا عند فئة خاصة جدا ترغب بدورها في تجاوز إنسانيتها بما هي كذلك لتصير عقلا وعاقلة ومعقولة ومثل هذه الحالة تخضع لاقتصاد الندرة.

ينتهي بنا مثل هذا التقدير إلى القول: إن الأخلاق منظور إليها من زاوية الفئة الخاصة هي معبر إلى العقل القدسي، ومنظور إليها من زاوية الجماعات (الأنفس المشخصة) هي ضرب من التدبير يحسن به السلوك؛ لتسهل عملية «**المشاركة**» التي لا تتم «**إلا بمعاملة (...) ولا بد في المعاملة من سنة وعدل**» (٩٦). أليس هذا الضرب من التدبير صناعة؟

إن التنبيه على هذه الصناعة أثاره ابن سينا في مواضع عديدة. فهي أولا، صناعة المرء مناقبه حتى إذا «**رأى المنقبة الحسنة فليعلم أن فيه مثلها إما ظاهره، وإما مغمورة، فإن كانت ظاهرة فليراعها وليواظب عليها حتى لا تبيد ولا تضمحل، وإن كانت مغمورة فليثرها، وليحيها، وليحافظ على استدعائها، فإنها تجيب بأهون سعي وأسرع وقت**» (٩٧) و ثانياً، صناعة المرء مثالية فـ «**إذا رأى المثلبة والعادة السيئة والخلق اللئيم فليعلم أن ميلها راهن لديه إما بادٍ، وإما كامن، فإن كان باديًا فليقمعه، وليقره، وليمته بقلة**

هذه العلوم بما هي أمر، مفرد أو مستقل بذاته فمن «**الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق، والعلم بتدبير المنزل، والعلم بتدبير المدينة، كل على حدة و أن تجعل الصناعة الشارعة وما ينبغي أن تكون عليه أمراً مفرداً**» (٩١). كما ميز في الكتاب نفسه الواصل إلينا بين ضربين من المشاركة، ومادامت المشاركة كما وضح ذلك في كتاب النجاة لا تتم إلا بمعاملة (٩٢)، فقد ميز كذلك بين ضربين من المعاملات فقد قرر أن هناك مشاركة جزئية «**هي التي تكون في منزل واحد**» وأخرى كلية «**هي التي تكون في المدنية**» (٩٣) وأن هناك واضعًا أو مشرعًا للقانون وآخر متولياً له وحافظًا له، وعاملا على استمراريته.

ينكشف لنا في هذا الإطار زوجان من العلاقات: زوج «المشاركة» (الجزئية والكلية) وزوج «المعاملات» (المشرع والمتولي)، وما دام المشرع هو صاحب الصناعة الشارعة، ومادامت الصناعة الشارعة هي «**من عند الله، وليس لكل إنسان ذي عقل أن يتولاها**»، (٩٤) فالصناعة الشارعة هي النبوة. ويحضر العلم المدني بما هو صناعة التدبير في الزوج الأول، وقسم من الزوج الثاني (متولى القانون). لا ينطوي الأمر على تقرير أسبقية القانون (المشرع) على الوجود السياسي كما يلح عادّة الحقوقيون، وإنما - توافقًا مع ما قرره آنفًا في أفعال النفس-الصناعة الشارعة هي أفضل كمالاتنا. فهي من أمر الندرة التي قررها لتلك العقول التي لا يمتنع عنها العقل الفعال، ومن ثمة يكون العلم المدني هو من كمالاتنا فقط؛ لأنه من أمر إنسانيتنا المشخصة. وهاتان الصناعتان من جهة كونهما جوهر النفس الإنسانية هما متعاندتان متمانعتان بما هما فعلان من أفعال هذا الجوهر (٩٥). هذا التمييز لا يجعلنا نتيه مرة أخرى في مظان التوحيد بين العلم المدني والصناعة الشارعة. فكما بينا أن بنية النفس هي أقل تماسكاً إذا ما نظرنا إليها من جهة الوحدة، فوجب التمييز بين قواها. فإن الأمر يتشابه كذلك على المستوى السياسي، ولتوضيح ذلك وجب أن نفكك هذا المستوى إلى لحظتين:

ومتشابكة تحدد وضعه، ووضع غيره من الأفراد داخل المجتمع الواحد. ولولا ذلك الوضع الذي يتخذه مع بني جنسه لاختّل أمر الاجتماع « **لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه على من يزاحمه، وتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج، ويختل أمر الاجتماع**» (١٠٤). وتنم الحاجة الى الاجتماع عن تنوع حاجات الإنسان بما هو فرد داخل الجماعة، كما تنم كذلك عن كثرة هذه الحاجات التي استوجبت تقسيم الأعمال التي خلقت تراتبيّة اجتماعية حددت معالم فئات المجتمع كما يتصوره ابن سينا. وهنا نكون إزاء مستويين:

أ) المراتب الاجتماعية:

يرتبط تصور المراتب بتصور الاجتماع البشري ذاته. فلئن قام هذا الأخير على مبدأ طبيعي انتهى إلى ضرب من الارتقاء بالوجود ليصير مكملا لإنسانية الإنسان، فإن توزيع الأفراد قام كذلك على الحفاظ على ما فيهم من تفاوت طبيعي. فما دام الناس «**في عقولهم و آرائهم متفاضلين** (..) (و) **في أملاكهم ومنازلهم، ورتبهم متفاوتين لما في استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الداعي إلى فنائهم** (...) **فقد علم ذوو العقول أن الناس لو كانوا ملوكاً؛ لتفانوا عن آخرهم، ولو كانوا كُلُّهم سُوَقًا لهلكوا عيانًا في الفقر؛ لماتوا ضرًّا؛ وهلكوا**» (١٠٥). هذا التفاوت الطبيعي جعله يقرر ترتيب الناس وفق هرمية يكون **الملوك** في أعلى الهرم، يتبعهم **المدبرون**، **فالحفظة**، فالصناع، ولكل فئة منهم «**رئيس يترتب تحته رؤساء يلونه، وترتيب عنهم رؤساء يلونهم** (...) **فلا يكون في المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة**» (١٠٦). يبدو الأمر وكأن المراتب الاجتماعية محددة بغايات مرسومة مسبقا. فالقضية لا تقف عند انعدام البطالة لديه، بل في

استعماله وشدة نسيانه، وإن كان كامنا فليحرسه؛ لئلا يظهر» (٩٨).

وثالثًا، صناعة يستوي فيها الملوك والسوقة بقطع النظر عن أدوارهما، أو مراتبهما (٩٨). فالتنبيه على الأخلاق من جهة كونها صناعة البدن هي كذلك بالنسبة للأنفس الحادثة والمشخصة، إلا أنها تتحول عند السائس إلى صناعة الفضيلة، أو الفضائل السياسية التي تمكنه من أن «**يعي بما فوقها من سياسة المصر**» (١٠٠). هكذا تقودنا اللحظة الأخلاقية إلى اللحظة الثانية لحظة المصر أو المدينة، فماذا عن هذه اللحظة؟

٢) اللحظة المدينّية:

يقوم تصور ابن سينا للاجتماع البشري على مبدأ طبيعي مفاده أن الإنسان خلافاً للحيوان لا يمكنه الاكتفاء بذاته لضمان بقائه بمفرده. وطبقًا لذلك تكون مشاركته لغيره من الناس ضرورة من ضرورات هذا البقاء. فنظرًا لنقيصته الطبيعية «**إلى أمور أزيد مما في الطبيعة**» (١٠١)، لا يتم له ذلك إلا بالتدبير بما هو صناعات «**لا يتمكن الإنسان الواحد من تحصيل كل ما يحتاج إليه من ذلك بنفسه بل بالمشاركة**» (١٠٢). بهذا الشكل يظهر تصوره للإنسان على أنه تصور «**مديني**»، وبقطع النظر عن النفحة اليونانية لهذا التصور، فإن الإنسان ابتداء لا يمكن أن يكون إنسانا كاملاً وإنما يستمد كماله - في جانب منه - من تعاونه مع غيره ومآزرته له، وهذا الضرب من المعاملة المتبادلة يجعله يقطع مع طبيعته العاجزة أو الناقصة فيستكمل بما هو كائن اجتماعي مقومات بقائه، على الرغم من ذلك لا يستقيم له ذلك إلا إذا تجاوز ضرورة ثانية هي ضرورة «**الإعلام**» و «**الاستعلام**»، فكان عليه وضع إشارات، وأصوات (١٠٣). و تتعاقب الضرورات، وبتعاقبها تتالى أفعاله، وإدراكاته، وتنشأ عن ذلك علاقات متعددة

ب) المدينة:

إن التصور القائم على وصف المدينة سبب الوجود المديني للإنسان أضحى منذ الكندي ركيزة الفكر السياسي العربي الإسلامي، حيث انكشف التباين بين التصور الفلسفي، وتصورات الجغرافيين، والفقهاء، والأدباء لتركيبة المدينة وأركانها (١١٢)، من جهة كونه التصور الأكثر نفاذاً إلى حقل العلاقات الذي يشترط وجود القوانين؛ لينتقل من الإمكان إلى الوجود. فتظهر المدينة من جهة ما هي مدينة دار الإسلام، ويظهر القانون الذي يرتبها « شريعتها ». ويكون رئيسها من جهة ما هو الأول « نبيها ». ومن ثمة يظهر تصوره للمدينة تصوراً كاملاً للتجربة العربية الإسلامية كما تجسدت في التاريخ.

فالمدينة حسبه تضبط بالحفظة (الشرطة) كما تدبر بمعرفة الدخل والخرج وتهيئة الجند بوضعهم في الثغور، وفرض المعاملات وتوزيع ذلك. والأمر به يكون دائما «**إلى السائس من حيث هو خليفة (...) وإلى أهل المشورة**» (١١٣). وعلى أهل المدينة قتال الخارجين، والبغاة، وطاعة الخليفة، وعلى هذا الأخير ضمان العدل وحفظ الحماية. وبذلك تكون المدينة فاضلة. يظهر موقع المدينة في الأقاليم الشريفة. ويظهر أهلها حسني المزاج، والقرائح، والعقول. ولا تخلو المدينة من عبيد يخدمون أهلها. وأغلب هؤلاء العبيد أولئك الذين خرجوا عن رئيس المدينة الفاضلة وأرادوا البغي، فعاقبهم بإباحة أموالهم، ونسائهم، وتحويلهم إلى عبيد «**يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة**» (١١٤). هذا التشخيص للمدينة يمنعنا من النظر إليها على أنها مدينة خيالية؛ لأنه يضعنا أمام مضاداتها، وهي ثلاث:

١) مدينة يمكن موادعتها إذا كانت صفاتها حميدة، ونطلق اسم دار الموادعة عليها.

الوظائف التي تحتاجها المدينة. فكأن المدينة – في معناها الواسع بما هي الدولة – هي غاية الغايات التي فرضت هذا التوزيع للأفراد. من ثمة لم تعد هذه المدينة/ الدولة تشكو من العاطلين، أو الطفيليين الذين لا شغل لهم، مادامت المدينة تقتضي أن يتوزع الأفراد وفقها. ومن ثمة تتنوع المعاملات بحسب تلك الغاية. فالمدينة تحتاج إلى الأسرة، وهذه لا تقوم إلا بالزواج، والزواج لا يكون إلا بتحديد قوانين تضبط علاقات المرأة والرجل (١٠٧). كما أن المدينة تقوم على الأخذ والعطاء بكل أنواعه، (١٠٨) وهذه تستوجب سن سنن يحصرها ابن سينا في «**السان**» بما هو تابع بدوره للمدينة من حيث هي غاية الغايات التي تقتضي ترتيبًا، وترتيبها يكون بسن شريعة لها تحفظها من الاندثار. إن معنى السان يحلينا إلى دلالة النبي؛ لأنه يعلمهم العبادات، ويعرفهم بالصانع، ويمنعهم من الجدل في الأمور النظرية. كما يدبر أمر خلافته من بعده (١٠٩) من جهة أنه أعلى مرتبة في الهرمية الاجتماعية (١١٠)، لكن هذه الدلالة استثناء لا يوجد إلا عند بداية تكّون الدولة بعدها تصبح دلالة السان تعني الملوك. وإذا أخذنا بعين الاعتبار نشأته الشيعية (الإسماعيلية) فإن الملوك هم الأئمة المنوط بعهدتهم الحفاظ على الخلافة. تبدو القضية هنا كأنها مقامة على «**مركزية المدينة/ الدولة**». فالواقع الذي عاشه ابن سينا والذي تميز بتفتت الإمبراطورية الإسلامية، وتشرذمها على المستوى الاجتماعي والسياسي، دفعه إلى الرفع من مصلحة هذه المدينة/ الدولة على غيرها من المصالح، أو قل إدراج كل المصالح وربطها بمصلحة المدينة بوصفها غاية الغايات بقطع النظر عن مذهب رئيسها. ألم يذهب ابن سينا إلى القبول بالغازي (الخارجي)، ومطالبة أهل المدينة بمطابقته إنقاذًا للمدينة (١١١) ؟ أليس ذاك استقراء للواقع، وإقراراً بمبدأ « الاستيلاء » الذي سيتبلور أكثر من ابن خلدون؟ هنا نصل إلى اللحظة الثانية، لحظة المدينة. فماذا عن هذه المدينة؟

بين الباري عز وجل، والأجسام الأرضية» (١٢٠). أما الوجود فهو إما واجب وإما ممكن (١٢١). ومادام الممكن هو دومًا واجب الوجود بغيره، (١٢٢)، فيكون ممكن الوجود حادثًا، وكل حادث معلول بعلة تمده بالوجود. فيكون الوجود بالنسبة إليه ضرورة من جهة العلة. والوجود لا يعود إليه لكونه صار موجودًا، بل استمده من العلة السابقة عليه طالما «**أن كل ما يوجد فوجوده ضروري**» (١٢٣).

يؤدي مثل هذا الرأي إلى الإقرار بأن عالم الكون والفساد يستمد وجوده من علل سابقة عليه. وما دام كذلك يصير إمكانا؛ لأن «**المتعلق بالعلة هو الوجود الممكن بذاته**» (١٢٤) فتكون المسافة بينه وبين واجب الوجود شرطًا تصير معه النفس والأجرام السماوية علة قريبة له.

وتصير هذه العلة والمعلول معًا دائمًا. «**قد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية ليست مجسمة، وأنها مبدأ الحركة الأولية، (...) فقد بان لك من هناك من وجه ما أن هنا مبدأ دائم الوجود (...) مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول فإن دامت أوجبت المعلول دائما**» (١٢٥). ينتهي بنا هذا الرأي إلى القول: إن الأحوال من جهة العلل هي «**الأمر**» ومن جهة ما يلزمها بالذات هي «**الخلق**» أي وجود. فيكون الوجود اقتداء للأمر والاقتداء ينال بالحركة، فتكون الحركة فعلاً. والفعل من جهة ما هو شوق (إدارة) ينال به الكمال. فالوجود من جهة كونه فعلاً قد تهيأ ليوجد كمالاً (١٢٦). ولا يكون كمالاً إلا إذا أطاع (سخّر) الأمر. ولا يكون ذاك ممكنا لعالمنا (الكون والفساد) إلا إذا استجاب للعلل من جهة ما هو «**حال**» أو «**أحوال**» لها فيتشبه به «**وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي إلى أن تكون بالفعل أيناً لم تتعجب أن يكون جسم يشتاق شوقا إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التي يمكن أن تكون له، وإلى أن يكون على أكمل ما له من كونه**

٢) مدينة يمكن محاربتها، ونطلق عليها اسم دار حرب.
٣) مدينة يقوم نظامها على نظريات الفلاسفة، وتسمى دار الفكر.

هذه الأنماط الثلاثة تمثل مع نمط المدينة الذي يدعو إليه وضعًا تاريخيًا ليس من الصعب استقراؤه، وبالتالي يكون القول بندرة النظرية السياسية، أو عرضيتها لا يستقيم إلا بافتراض خيالية عناصر هذه المدن، وهذا افتراض يدحضه الواقع المعيشي الذي عاصره ابن سينا ذاته، لهذا نميل إلى الاعتقاد بأن تشخيصة يتنزل في منطق ثوابت العلم المدني، كما حدده الكندي، وطوره الفارابي، وإخوان الصفا، على الرغم من أنه تشخيص موزع بطريقة مُجَزَّأةٍ في كامل كتبه ورسائله.

وعليه فإن ما جاء في ذاك التشخيص أن تلاقي نظريته السياسية بالتجربة العربية الإسلامية لا ينبغي أن ينتهي إلى القول بخلوص هذه النظرية من كل التزام إشراقي. فهو يقرر في مواطن عديدة ارتباط العالم الأرضي بالعالم العلوي وأن «**الأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية**» (١١٥). ويعدّ العلاقة بينهما علاقة «**أمر**» و «**خلق**». فإذا كانت نسبة «**الثواني كلها إلى الأول بحسب الشركة نسبة الإبداع**» (١١٦) فإن عالم الكون والفساد قام على متوسطات. فالتوسط بينه وبين الثواني يحوّل نسبة الإبداع إلى نسبة خلق. ومادام «**الأمر متعلقاً بكل ذي إدراك، والخلق بكل ذي تسخير**» (١١٧)، فالأمر و الخلق اسم مشترك لكل من النفس والأمور العنصرية (١١٨). فالأمر لإفادة العلم، والخلق لإفادة الوجود. فالنفس اسم يقع على «**معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان، والنبات، وعلى معنى مشترك فيه الإنسان، والملائكة السماوية**» (١١٩). والملائكة «**جوهر بسيط ذو حياة، ونطق عقلي غير مائت، وهو واسطة**

لابد من ناس يخدمون الناس» (١٣٢). فعندما يقرر ابن سينا أن الإنسان «**لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته»** (١٣٣) فإنه يخلص إلى أن لكل المجودات غايات أجل منها، وأن وجودها يجب أن يوصلها إلى ذاك الأجل والأرفع عن طريق أدائها لحركات معينة. فهذه الضرورة أوجبت تقرير مبدأ المشاركة، ومبدأ «**عقد المدن والاجتماعات»** (١٣٤). ولا يتم ذلك إلا بشرائط؛ لتحصل الفائدة من الإجتماع، مثل المعاملات (الأخذ والعطاء) والحماية، وسن شريعة للناس، وإيجاد ملك، أو سائس لهم. هذه الشرائط لا تستقيم من جهة كونها كذلك إلا إذا رتبت المدينة ترتيبا هرميا، وذاك هو العدل. فمادام الناس متفاوتين في آرائهم وأملاكهم، ومنازلهم، ورتبهم، فكان «**اختلاف أقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم، وعلة لقناعتهم»** (١٣٥). وهذا التفاوت يجري مجرى الحكمة والغاية مثله مثل تفاوت العقل الأول عن الثواني، وهذه الأخيرة عن الأنفس وعن الجرم السماوي. وكما ينقسم العالم الكسمولوجي إلى ثلاثة مستويات (العقول والفلك الحي، وعالم الكون والفساد) ويتفاوت، يكون التفاوت داخل المدينة بين ثلاث فئات: فئة **المدبرين**، وفئة **الحفظة**، وفئة **الصناع**، وقرر «**أن يرتب في كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته رؤساء يلونه، يترتب عنهم رؤساء يلونهم إلى أن ينتهي إلى إفناء الناس»** (١٣٦). فكأن التاريخ الميتافيزيقي موازٍ للتاريخ الفيزيقي والتاريخ الإنساني. والتسخير الذي قرره للأجرام أمام الثواني، وهذه الأخيرة أمام المدبر الأول يظهر هنا على صورة خدمة يؤدونها وفق مراتبهم. وتتسلسل تلك الخدمة داخل هرمية إلى أن تصل إلى السائس. فمن خلال الخدمات الجزئية التي يؤدونها بعضهم بعضا وفق مراتبهم التي تنتهي كلها عند الملك، أو السائس يكون هذا الأخير مخدوم الكل. شأنه شأن المدبر الأول، ومادام الأول يعلم الكليات ويعلم الجزئيات من حيث هي كلية (١٣٧) كان السان نبيا

متحركا وخصوصا، ويتبع ذلك من الأحوال والمقادير الفائضة ما يشتبه فيه بالأول من حيث هو مفيض للخيرات» (١٢٧). وهذا التشبه يأخذ صورة «**انبعاثات**» من جهة ما هي طلب الحركة لا من جهة كونها حركة. فتكون الانبعاثات أدنى مرتبة من المتشوق بما هو خير محض. ولا ضير أن يختلف طلب الحركة في عالم الكون والفساد مادامت مبادؤه (الأجرام السماوية) حاملة للاختلاف وما دام ذاك الاختلاف ينتظم به بقاء الأنواع في عالم الكون والفساد، أما «**الأجرام السماوية (...) إنما اختلف؛ لأن مبادئها المعشوقة المتشوقة إليها قد تختلف بعد ذلك الأول، وليس إذا أشكل علينا أنه كيف وجب على كل تشوق حركة بهذه الحال فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات»** (١٢٨). فإن اختلاف حركات عالمنا من جنس ذاك الاختلاف، فيستفيد كماله، شريطة أن نفهم الاختلاف ليس بما هو إفادة للعلة لتزداد كمالاً؛ لأن ذلك يفيد نقصا في العلة، وإنما هو إفادة للمعلومات من جهة أن يلزم اقتداؤها أو انبعاثها كمالها (١٢٩). فقد بين في الرسالة الخامسة في أقسام العلوم، وتحديدا في الأقسام أصلية للعلم الإلهي مسألة «**تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لذلك الجواهر الروحانية التي بعضها عاملة في محركة، وبعضها آمرة مروية عن رب العالمين وحيه وأمره، والدلالة على ارتباط الأرضيات بالسماويات، والسماويات بالملائكة العاملة، والملائكة العاملة بالملائكة المبلغة الممثلة، وارتباط الكل بالأمر الذي ما هو إلا واحدة كلمح البصر»** (١٣٠). هذه الضرورة الكسمولوجية تنعكس على مستوى الطبيعة في صورة «**الحركات**»، وتنعكس على المستوى الاجتماعي والسياسي على صورة التمايز والتفاوت ما دام الله تعالى جعل اختلاف حركات السماويات أسبابا لاختلاف الكائن في هذا العالم (١٣١). فيأخذ هذا الاختلاف طابع الخدمة «إذ

موجودات فلك ما تحت القمر، تؤكد أن القول السياسي «**باطن**» القول الإشراقي لديه، ولا يمكن أن يكون لوثة صابئية، كما اعتقد د. محمد عابد الجابري (١٤٦). ولا يكفي أن يقول ابن رشد: إن ما قرره ابن سينا من علاقة العالم العلوي بالعالم الإنساني مخالف لقول أرسطو (١٤٧) حتى نقرأ ذلك القول بعيون عرقية. فيصبح معنى فلسفة الإشراق - بقدرة جابرية - خراسان (فارس) ويصبح معنى فلسفة غربية بغداد (العرب)، وتصبح الفلسفة السينوية يقظة فارسية (١٤٨)، وإنما هو انتباه من طرف ابن رشد إلى أن ابن سينا لم يكن مجرد ناقل علوم الأوائل. وما نقله يعكس طبيعة الواقع الذي وجد فيه، ومن ثمة يكون من الطبيعي أن يؤول قول أرسطو بحسب ذاك الواقع وما يعج فيه من تيارات لم يكن ابن سينا خالياً من التأثر بها. لعل القدر الذي وصلنا إليه لا يقف عند استرداد القول السياسي بما هو باطن القول الإشراقي بقدر ما يندرج في إطار استجماع معنى التفلسف السينوي بضرب من التأويل يخترق حجب التسمية الإشراقية ليلج إلى صفاء معنى التفلسف لديه. فمحاولة الفوز بوحدة النظرية، والنفاذ إلى ما يسميه بالصناعة الشارعة (١٤٩) التي لا تتأتى إلا «**لنبي**»، لا يجعل قوله السياسي متهافتا. وما أكثر أولئك الذين نادوا بتهافت السياسة عنده دفاعاً عن إشراقيته.

وحقيقة لا تكتمل مقاربتنا في بحث فعل التفلسف إلا إذا عدنا إلى سلامان وإبسال، وحي بن يقظان، ورسالة الطير، وتعاملنا معها من جهة كونها نصاً قائماً على وحدة من المعاني يحوم جلّه على مفهوم «**الغربة**» و «**الروح**»، و«**الترحال**»، وأزلنا عنه التباساته الرمزية بما هي دلالات عن علاقة الموجود بالوجود من جهة الفكر (المعرفة)، ومن جهة الذات. فيمكننا عندئذٍ تحديد علاقة الحكمة الإشراقية بالقول السياسي.

على هذا النحو هل يستقيم القول بأن الإشراق لا يخلو من قول في السياسة؟

«**وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس**» (١٣٨) وكان عليه أن يسن لهم شريعة حافظة لهم، ويكون «**قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيرًا عظيمًا**». لهذا فهو «**إنسان متميز من سائر الناس بتألهه**» (١٣٩). هذا التمييز فرض هرمية تسير وفق مبدأ الخدمة حيث صار كل فرد مسخراً لما وضع له. ومن يرفض هذا النظام من «**الأعداء والمخالفين للسنة فيجب أن يكون بسن مقاتلتهم، وإقناعهم بعد أن يدعو إلى الخالق، وأن تباح أموالهم وفروجهم فإن تلك الأموال والفروج إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة... بل معينة على الفساد والشر**» (١٤٠).

فكما كان المدبر الأول متقدماً علي غيره من الموجودات كان السان كذلك متقدمًا على كل من في المدينة. وكما أن التفاضل في العقول ينتهي إلى الأول ومن ذاك التفاضل استمد الأول سيادته بوصفه فاضلاً، وجب أن يسود المفضول ويرأسه، انتهى التفاضل كذلك في الصور المادية لدى النبي «**فإذا النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي فضلها**» (١٤١)، كذلك كما أن المدبر الأول «**مبدع المبدعات ومنشئ الكل**» (١٤٢). فإن السان (النبي) أو السائس منشئ السنن التي «**تنفع في البقاء، ووجود الإنسان الصالح**» (١٤٣) وإذا كان الأول ضروريًا «**فكيف يجوز ألاّ يوجد (السان) وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود؟**» (١٤٤) فعلاقة السان أو الخليفة بالمدينة كعلاقة الربان بالسفينة. فهي عليها طاعته لتسلم وتصل إلى طريق الخلاص، وهو عليه تأمل النجوم ليهتدي بها في الطريق، وتتم له قيادة تلك السفينة. فيكون كلاهما سعيدا، وسعادته من جنس مرتبته. هل يعدّ ذلك خلطا بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي (١٤٥)؟

إن الموازنة بين العالم العلوي، وعالم الإنسان تجعلنا نقرر أن القول السينوي حول الأجرام السماوية بما هي كائنات ذات أورواح وحياة وإدراك وإرادة لها تأثير في

١١- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار الفارابي بيروت ١٩٨٥ جزء ٢ ، ص ٦٨٧ - ٦٨٩.

١٢- رضوان السيد: ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي في الفكر العربي، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، العدد ١٩٨١/٢٢، ص ٣٣١ - ٣٤٠، انظر كذلك محمد يوسف موسى: الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة ١٩٥٢.

١٣- غسان سبانو: ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية وكتب الأعلام، طبعة دار قتيبة دمشق ١٩٨٤، لم نعثر على ذكر لنظريته السياسية بقدر ما عثرنا على إشارات تدل على عدم أهميتها لديه، انظر ص ٨٥ و ٩٥ و ١٠٩. كذلك إشارة عابرة لدعوته للوقوف ضد الحكام الجائرين ص ١٢٨.

١٤- يقول محمد الجبر مقدم كتاب عيون الحكمة لابن سينا. توجد نسخة لهذا الكتاب الذي يسمى (خمس وعشرون مسألة) أو رسالة غربية في الحكمة بدار الكتب المصرية (...) كما توجد له نسخة مصورة بمعهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية. عيون الحكمة دار الينابيع تحقيق موقف فوزي الجبر تقديم محمد الجبر دمشق ١٩٩٦، ص ٢٥.

١٥- ابن سينا: الشفاء، طبعة القاهرة ١٩٥٢، ص ١١.

١٦- ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان، وإبسال تحقيق د. حسن عاصي، دار قابس ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦، ص ١١.

17- Arsitote: Ethique . idem. Livre (X) . chapitre III pp 275 - 277.

١٨- ابن سينا: منطق المشرقيين تقديم د. شكري النجار، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٠ و ٢٢.

١٩- ابن سينا: كتاب المباحثات ضمن أرسطو عند العرب تحقيق عبدالرحمن بدوي وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٨، طبعة/ ٢، ص ٢٠١.

٢٠- ابن سينا: كتاب الشفاء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - لبنان ١٩٨٨، انظر الفن السادس من الطبيعيات المقالة الرابعة - الفصل الثالث، ص١٧٧، انظر كذلك الإشارات والتنبيهات تحقيق وشرح العلامة الطوسي والعلامة الرازي، مؤسسة النصر، طهران ١٣٧٩هـ، ص ٣٥٣.

٢١- ابن سينا : كتاب الشفاء، مرجع سابق، الفصل الخامس، المقالة الأولى، ص ٤٠ كذلك المقالة الثانية، الفصل الثاني، ص ٦٣.

٢٢- ابن سينا: مرجع سابق، الفصل الخامس، المقالة الأولى، ص ٤٧.

الهوامش

1- Arsitote: Ethique de Nicomaque traduit, préface et note par J. Voliquin G. Flamarion 1965.

٢- عبدالرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف، سوسة ١٩٩٨، ص ٦٢- ٨١.

٣- جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، محاضرات في الفلسفة العربية، دار الأندلس، طبعة ١٤٠١/٣ هـ - ١٩٨١، ص ص ٨٢ -١٤٤

٤- حي ابن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي: تحقيق أحمد أمين، دار المعارف - مصر، طبعة ١٩٦٦/٣-ص ٢٠. انظر كذلك سالم مرشان: الجانب الإلهي عند ابن سيناء. دار قتيبة بيروت/ دمشق ١٩٩٢.

5- Avicenne: La méthaphysique du SHIFA,Traduction française du texte arabe de l'édition du Carie, Notes et commentaries par G.C. ANAWATI, Librairie philosophique Vrin 1985.

6- Jean Michot: La Distinee de l'homme selon Avicenne, Academie Royale de Belgique, Lovani AEDIBUS peeters 1986. Voir aaussi Goichon (A.M): Lexique de la langue D'IBN. SINA ed. dexlé de Brower Paris 1938 et Livre de Directive etremarques. Paris 1951.

7-Louis Gardet : Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports ave-cl'orthodoxie musulmane, in revue thomiste 1939,N47, P. 537, 693, 742.

٨- نحن والتراث دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ ص ١٣١ ثم إن الجابري يرد فلسفة ابن سينا إلى المنظومة الفارابية، كما يرد إليها الغزالي ليقرر أن «**كل الصيد في جوف الفرا**» ص ١٣٢ انظر ١٣٣ - ١٤١. ثم يضيف ص ١٤٦ «**أما ابن سينا الذي تجاهل هذه المدينة الفاضلة البشرية تمام التجاهل والذي اقتصر فيما كتبه «في السياسة» على سياسة المرء لنفسه ولدخله وخرجه ولأهله وأولاده وخدمه فقد اتجه بالمنظومة الفارابية وجهة أخرى مخالفة تمامًا موجهة إلى التي تجعل منها.. مدينة النفوس السماوية مدينة النفوس السماوية مدينة الملائكة التي ترتع في سعادة أبدية**».

٩- علي زيعور: الحكمة العملية والأخلاق والسياسة والتعاملية: الفلسفة في ميدان الفعل والميعاد والعلائق الاجتماعية، دار الطليعة بيروت ١٩٨٨، ص ٣٢١.

١٠- يوسف ايبش: الفلسفة السياسية الإسلامية، دار الحمراء للطباعة والنشر، بيروت ١٩٩٠، ص ٥١.

٤١- ابن سينا: كتاب السياسة: ضمن مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب، مرجع سابق، ص ٦.

٤٢- ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ضمن النفس البشرية عند ابن سينا حقق النصوص ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت ١٩٨٦، طبعة/ ٢٠ص ٣٢. انظر كذلك رسالة في النفس وبقائها ومعادها ضمن أحوال النفس، نشرة الأهواني، ص ٥٣.

٤٣- ابن سينا: كتاب أثولوجيا، مرجع سابق، ص ٣٧.

٤٤- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ٢٠٦.

٤٥- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، يقول «**وقد يتفق في بعض الناس أن (...) تكون النفس أيضاً قوية لا يبطل التفاتها إلى العقل انصبابها إلى الحواس فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من الحالة التي ستخبر عنها**» المقالة الرابعة، الفصل الأول، ص ١٦٧.

٤٦- يقرر ابن سينا أن العقل النظري بما هو قوة إدراكية لا يحتاج إلى الأمور الجزئية المتعلقة بالمادة إلا عند ابتداء إدراكه أو لتحصيل مبدأ غير حاصل له.

٤٧- ابن سينا: رسالة في النفس وبقائها ومعادها ضمن أحوال النفس، مرجع سابق، ص ٥٣.

٤٨- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

٤٩- هو أقصى مرتبة يصل إليها العقل الإدراكي المحض فيتمكن من إدراك الحق كعلة أولى بعد أن أدرك الجواهر العالية (العقول) والروحانيات السماوية (الأنفس) و الأجرام السماوية (الأفلاك) وعالم ما تحت القمر، وهذه أعلى مراتب التعقل ويسميه العقل الملكي تارة أخرى. انظر تسع رسائل مرجع سابق، ص ٩٦.

٥٠- ابن سينا: تسع رسائل، ص ٢٠٥

٥١- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ١٠٧.

٥٢- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق،ص ٢٠١.

٥٣- ابن سينا: تسع رسائل، مرجع سابق، ص ١٥٢.

٥٤- ابن سينا: المرجع، والصفحة.

٥٥- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

٥٦- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ٢٣٠.

٥٧- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق ص ٢٣٠، يقول في النجاة مرجع سابق «**إن الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة. والاتفاق و الطبيعة... أما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه**»، ص١٦٤.

٥٨- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ٢٣٠ - ٢٣٤، انظر كذلك الرسالة النيروزية «**وخاصة العنصري التهيؤ للأشكال المختلفة والأحوال المتغايرة**» تسع رسائل، مرجع سابق، ص ١٠٧

٢٣- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة نفسها والفصل والصفحة.
٢٤- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة نفسها والفصل، ص ٤٦.
٢٥- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة نفسها والفصل، ص ٤٨.
٢٦- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة نفسها والفصل، ص ٤٩.
٢٧- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة نفسها والفصل، ص ٤٦.
٢٨- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ٢٠٥.
٢٩- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة نفسها والفصل نفسه، ص ٢٠٤.
٣٠- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة الأولى والفصل الخامس، ص ٤٨.
٣١- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ٢٠٤.
٣٢- حول الكمال العقلي بما هو تحصيل للكلى، انظر: ابن سينا: رسالة في دفع الغم من الموت ضمن رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني، ليدن مطبعة بريل ١٨٩٣م، ص ٥٤، يشك الأب لويس شيخو في نسبة هذه الرسالة إلى ابن سينا وينسبها إلى مسكويه لسبب أنها موجودة بحذافيرها في تهذيب الأخلاق، المقالة السابعة، انظر مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب، دار العرب للبستاني القاهرة، طبعة ١٩٨٥، ص ١٠٤.
٣٣- ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات/١) مرجع سابق، المقالة الأولى، الفصل الخامس، ص ٥٠/٥١.
٣٤- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ٢٠٥.
٣٥- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة نفسها والفصل، ص ٢٠٤.
٣٦- ابن سينا: مرجع سابق، المقالة نفسها والفصل والصفحة.
٣٧- ابن سينا: كتاب المباحثات، مرجع سابق، ص ٢٠١. ينقل هنا ابن سينا رأي الفارابي نقلاً كليا فالفارابي يعتبر أن هناك مفارقة للنفس للبدن وهي ما جعلها عقلا وهذه المفارقة «**إنما تكون للنفس التي تخص الإنسان وهو العقل النظري فإنه إذا صار بهذه الحال صار مفارقا للبدن سواء كان ذلك البدن يحيا... أو كانت قوته التي بها يتغذى ويحس قد بطلت**» فصول منتزعة، تحقيق فوزي مترى نجار، دار الدمشق بيروت ١٩٧١، ص ٨٦.
٣٨- ابن سينا: كتاب المباحثات مرجع سابق، ص ٢٠١، كذلك الشفاء، مرجع سابق، ص ٢١٩. انظر كذلك كتاب أثولوجيا من الإنصاف عن الشيخ الرئيس ابن سينا ضمن أرسطو عند العرب، مرجع سابق، ص ٥٦.
٣٩- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ٢٤٥و٢١٦.
٤٠- ابن سينا: مرجع سابق، ص ٢١٧.

٧٩- ابن سينا: مرجع سابق، ص ٢٠٠.

٨٠- ابن سينا: كتاب السياسة، مرجع سابق، ص ١١، ١٥ كذلك تسع رسائل، الرسالة الثامنة، ص ١١٤، وكذلك الرسالة الأولى ص ١١.

٨١- ابن سينا: تسع رسائل: مرجع سابق، ص ١١٦، كذلك الشفاء (الإلهيات/٢) مرجع سابق، ص ٤٥٥.

٨٢- ابن سينا: مرجع سابق، ص ١٢١، يقول في الإلهيات من الشفاء: «**هيئة التوسط في الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس.. وهيئة التوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد** » ص٤٥٥.

٨٣- ابن سينا: مرجع سابق، ص ١٢٠ - ١٢١.

٨٤- ابن سينا: مرجع سابق، ص ١١٥، انظر كذلك الشفاء (الطبيعيات)، مرجع سابق ص ٢٠٢.

٨٥- ابن سينا: كتاب السياسة، مرجع سابق، ص ٤ ورسالة في الأخلاق في تسع رسائل، مرجع سابق، ص ١٣٥.

٨٦- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

٨٧- ابن سينا: كتاب السياسة، مرجع سابق، ص ٧ و ١٣ يبدو هذا الرأي لافتًا للانتباه لأنه سبق وبين أن كل نفس تلتقي بالبدن المناسب لها، وكلاهما في علاقة اتفاق وجود مع الآخر، فكيف توجد أبدان سوقة خالية من أنفس أولها هذا الضرب من الأنفس.

٨٨- يذهب رضوان السيد إلى أن المسألة السياسية بقيت هامشية لدى ابن سينا: الفكر العربي، مرجع سابق، ص ٣٣١.

٨٩- ابن سينا: تسع رسائل، عيون الحكمة، ص ١١.

٩٠- ابن سينا: المرجع نفسه والصفحة.

٩١- ابن سينا: منطق المشرقيين، مرجع سابق، ص ٢٧ و ٢٨.

٩٢- ابن سينا: النجاة، مرجع سابق، ص ١٦٥.

٩٣- ابن سينا: منطق المشرقين، مرجع سابق، ص ٢٧.

٩٤- ابن سينا: مرجع سابق، ص ٢٨.

٩٥- ابن سينا: الشفاء «**إن جوهر النفس له فعلان، فعل... وهو السياسة وفعل... وهو الإدراك بالفعل وهما متعاندان متمانعان... ويصعب عليه الجمع بين الأمرين**»، مرجع سابق، ص٢١٧.

٩٦- ابن سينا: النجاة: مرجع سابق، جزء ٢، ص ١٦٥.

٩٧- ابن سينا: كتاب السياسة، مرجع سابق، ص ٩.

٥٩- ابن سينا: رسالة في ماهية العشق (ضمن جامع البدائع) مطبعة السعادة ١٣٣٥ هـ ١٩١٧، ص ٧٣.
٦٠- منى أحمد محمد أبو زيد: مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية: دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ١٤١١ هـ ١٩٩١ ص ١٥.
٦١- ابن سينا: الهداية: تحقيق محمد عبده، المكتبة الحديثة القاهرة طبعة ٢/١٩٧٤، ص ٦٠.
٦٢- يفرق أرسطو بين « ماهية الإنسانية » ومنزلته الفعلية انظر
Arsitote: Ethique . Ibid. Livre.
٦٣- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ٢٣٩.
٦٤- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ٢٤٣، انظر هذه الفكرة عند
Arsitote: Métaphyique A 2, 982, 931.
٦٥- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق ص ٢٤٥. ويسميه العقل الملكي انظر الرسالة السادسة في تسع رسائل، مرجع سابق، ص ٩٦.
هذه الفكرة تجدها عند أرسطو .Aristote: Analytique post II 19, 100b 15 -
٦٦- ابن سينا: تسع رسائل، الرسالة الخامسة، في أقسام العلوم العقلية، ص ١٠٥.
٦٧- ابن سينا: تسع رسائل، الرسالة الثالثة في القوى الإنسانية وإدراكاتها، ص ٦١.
٦٨- ابن سينا: النجاة، مرجع سابق، جزء ٢، ص ١٤ كذلك الشفاء، مرجع سابق، ص ٢٤٥.
٦٩- ابن سينا: تسع رسائل، مرجع سابق، الرسالة التاسعة، ص ١٢٢.
٧٠- ابن سينا: تسع رسائل، مرجع سابق، ص ١٢٣ كذلك الرسالة الثالثة ص ٥٨
٧١- ابن سينا: مرجع سابق، ص ١٢٠.
٧٢- ابن سينا: مرجع سابق، ص ١٢٠ - ١٢١ كذلك الرسالة الثالثة ص ٥٨.
٧٣- ابن سينا: كتاب السياسة، مرجع سابق ص ٧.
٧٤- ابن سينا: كتاب السياسة، مرجع سابق ص ٧.
٧٥- ابن سينا: مرجع سابق، ص ٩.
٧٦- ابن سينا: تسع رسائل، الرسالة التاسعة، ص ١٢١ - ١٢٢، نجد هذة الفكرة عند أرسطو في التحليلات الثانية حيث يتحدث عما هو إلهي في الإنسان.
٧٧- ابن سينا: النجاة، مرجع سابق، جزء ٢ ، ص ١٤.
٧٧- ابن سينا: (الشفاء، الإلهيات / ٢)، ص ٤٤١.
٧٨- ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات /١)، مرجع سابق، ص ١٩٩، كذلك الإشارات والتنبيهات نشرة سليمان دنيا، جزء ٤، ص ٦٠ /٦١.

١١٧- ابن سينا: المرجع نفسه والصفحة.

١١٨- يقول ابن سينا: «**نسبة التكوين والإبداع يختص بالعقل والأمر يفيض منه إلى النفس والخلق يختص بالموجودات الطبيعية ويقيم جميعها**»، المرجع نفسه والصفحة.

١١٩- ابن سينا: رسالة في الحدود، تسع رسائل، مرجع سابق، ص ٦٩.

١٢٠- ابن سينا: رسالة الحدود: تسع رسائل، مرجع سابق، ص ٧٤.

١٢١- ابن سينا: النجاة مرجع سابق، ص ٨٩، و يفرق داخل الوجود بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره.

١٢٢- كتاب النجاة: يقول في ص ٩٣ «**فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط (...) مادام ذاته تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير وبالشرط**» ومعنى ذلك أن كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه لكنه يجب بغيره، انظر ص ١٣٥.

١٢٣- ابن سينا: النجاة، مرجع سابق، ص ٩٣، ويعطي في ص ٩٢ أمثلة حول الفرق في القول بين: وجود زيد الموجود واجب، ووجود زيد مادام موجودا.

١٢٤- ابن سينا: النجاة، المرجع نفسه والصفحة.

١٢٥- ابن سينا: النجاة، نفس المرجع، ص ١٠٨ - ١٠٩.

١٢٦- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ١٢١.

١٢٧- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ١٢٢ - ١٢٣.

١٢٨- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، ص ١٣٠، انظر كذلك ص ١٢٦.

١٢٩- من الواجب أن نميز هنا بين «**التشبه**» و «**الاستفادة**» لدى ابن سينا، فالتشبه قد يجعل خيرية المبدأ الأول متعدية فينتفي انفراده، انظر المرجع نفسه، ص١٣٠.

١٣٠- ابن سينا: تسع رسائل، مرجع سابق، ص ٩٠.

١٣١- ابن سينا: في الأجرام العلوية، تسع رسائل، مرجع سابق، ص ٤٢.

١٣٢- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، فصل في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق فهو لا يقصر مبدأ الخدمة على هذا الجانب وحده، فهو حاضر كذلك في المستوى الإبستمولوجي، فالعقل النظري يخدمه العقل العملي، وتتسلسل الخدمة على شكل تسخير « انظر إلى حال هذه القوى كيف يرؤس بعضها بعضاً وكيف يخدم بعضها بعضا، فإنك تجد العقل المستفاد رئيسا يخدمه الكل وهو الغاية القصوى (...) ثم العقل العملي يخدم جميع هذه »، الشفاء، الطبيعيات ١، مرجع سابق، ص ٥٠ و ٥١.

١٣٣- ابن سينا: النجاة، مرجع سابق، ص ١٦٥ كذلك الشفاء: الإلهيات، مرجع سابق، فصول في إثبات

٩٨- ابن سينا: مرجع سابق، ص ٤.

٩٩- ابن سينا: مرجع سابق يقول: «**ولعل منكرا ينكر تمثيلنا أحوال السوقة بأحوال الملوك أو غائبًا يغيب موازنتنا بين الحالين أو قادحا يقدح في مساواتنا بين الأمرين فليعلم المتكلف في النظر في ذلك أن تكلمنا في تقارب الناس في الأخلاق والخلق وفي حاجات الأنفس وفي دواعي الأجساد والمنازل دون المراتب والأخطار والأقدار** » ص ٤ ثم يضيف في ص٥ «.. فهذه أمور قد استوى في الحاجة إليها الملك والسوقة، والراعي والمرعي والسائس والمسوس، والخادم والمخدوم».

١٠٠- ابن سينا: مرجع سابق، ص ٧.

١٠١- ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات /١) مرجع سابق، ص ١٩٩. كذلك الإلهيات٢/ فصل: في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله تعالى والمعاد.

١٠٢- ابن سينا: المرجع نفسه والصفحة. انظر كذلك الإشارات والتنبيهات/٤. مرجع سابق، ص ٦٠-٦١.

١٠٣- ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات /٢) مرجع سابق، ص ٤٤١.

١٠٤- ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات/١) مرجع سابق، ص ٢٠٠.

١٠٥- ابن سينا: كتاب السياسة، مرجع سابق، ص ٣.

١٠٦- ابن سينا: الشفاء (الإلهيات/٢) مرجع سابق، ص ٤٤٧.

١٠٧- ابن سينا: كتاب السياسة، مرجع سابق ١١ و ١٢ كذلك: الشفاء (الإلهيات/٢) مرجع سابق ص ٤٤٩ و ٤٥٠

١٠٨- ابن سينا: الشفاء (الإلهيات/٢) مرجع سابق، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

١٠٩- هذا اعتراف من لدنه بالنص ولا يخلو من نفحة شيعية.

١١٠- ابن سينا: النجاة، مرجع سابق، جزء ٢، ص ١٦٦.

١١١- ابن سينا: الشفاء (الإلهيات /٢) ص ٤٥٢.

١١٢- انظر أطروحتنا (الفكر السياسي عند العرب الباب الثالث الفصل الرابع)

١١٣- ابن سينا: المرجع السابق نفسه والصفحة.

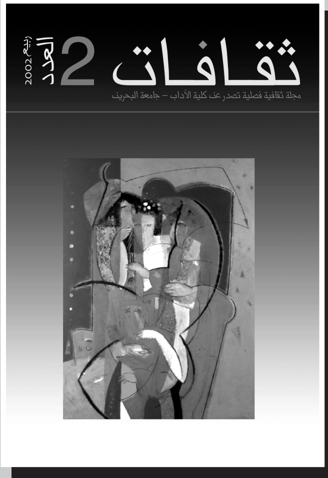
١١٤- ابن سينا: المرجع السابق نفسه، ص ٤٥١ يحدد ابن سينا هؤلاء العبيد بكل دقة ويحدد من يكونون؟ إنهم «**الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة**» الصفحة نفسها.

١١٥- ابن سينا: النجاة، مرجع سابق، جزء ٢٥ ص ١٦١.

١١٦- ابن سينا: الرسالة النيروزية، تسع رسائل مرجع سابق، ص ١٠٧.

ثقافات

تشرق على المُثقف العربي بعددها الثاني



ثقافات: مجلة ثقافية فصلية تصدر عن كلية الآداب بجامعة البحرين.

العنوان:

«ثقافات»: كلية الآداب – جامعة البحرين – ص.ب ٣٢٠٣٨ الصخير – مملكة البحرين.
البريد الألكتروني:
thaqafat@arts.uob.bh
هاتف: ٤٤٩٧٦٤
فاكس: ٤٤٩٧٧٠
موقع الجامعة على الأنترنت:
www.uob.edu.bh

الموزع في البحرين والوطن العربي: مؤسسة الأيام للطباعة والنشر والتوزيع

النبوة وكيفية دعوة النبي إلى اللّه تعالى.

١٣٤- ابن سينا: المرجع نفسه والصفحة.

١٣٥- ابن سينا: كتاب السياسة، مرجع سابق، ص ٣.

١٣٦- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق الإلهيات فصل في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك.

١٣٧- ابن سينا: النجاة، مرجع سابق، ص ١٠٣.

١٣٨- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما والإشارة إلى السياسيات والمعاملات و الأخلاق.

١٣٩- ابن سينا: النجاة، مرجع سابق ص ١٧٠.

١٤٠- ابن سينا: الشفاء مرجع سابق، الإليهات، فصل في الخليفة و الإمام ووجوب طاعتهما والإشارة إلى السياسيات والمعاملات والأخلاق ثم لا ينسى أن يضيف أن الترك والزنج هم المعنيون **«فأمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة»**.

١٤١- ابن سينا: رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، تسع رسائل، مرجع سابق، ص ٩٧.

١٤٢- ابن سينا: النيروزية في معاني الحروف الهجائية، تسع رسائل، مرجع سابق، ص ١٠٦.

١٤٣- ابن سينا: الشفاء، مرجع سابق، فصل في إثبات النبوة و كيفية دعوة النبي إلى الله تعالى و المعاد.

١٤٤- ابن سينا: الشفاء، المرجع نفسه والفصل.

١٤٥- انظر تعليق الطوسي على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا حيث يعدّ أن ابن سينا قد خلط العلم الطبيعي بالعلم الإلهي.

١٤٦- الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق، ص ١٦٣ - ١٦٥.

١٤٧- ابن رشد: تهافت التهافت، انظر المسألة العاشرة (١٠).

١٤٨- الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

١٤٩- ابن سينا: منطق المشرقيين، مرجع سابق، ص ٢٧.

المحور..

دراسات في اللغويات التطبيقية



The Relationship between
Academic Achievement and English Language Proficiency among Saudi University Students of Medicine

Dr. A. Al- Rahman Al- Abdan

Abstract

The present study attempts to investigate the relationship between academic success and language proficiency in English among Saudi students who study Medicine through this foreign language. In addition, It tries to explore their opinions about their level in English as a medium of instruction as well as some of their experiences in this regard.

To achieve this aim, the researcher administered two instruments to random sample of 102 students of Medicine at one of the Saudi Universities. The first instrument was a standerized test of English proficiency, the second was a short questionnaire related to the purpose of the study.

The results showed that there is a statistically significant correlation between academic success and English language proficiency among the subjects of the study. Moreover, their responses to the questionnaire indicated that the majority of the these subjects do not face difficulties in their academic study through this foreign language, and that their language ability in this language improves during the course of their study, especially their listening and reading skills. Additionally, they reported that the number of academic courses they are enrolled in each semester is a major factor that mostly affect their academic success. All these results lead us to conclude that these students can proceed in their acadmic study with a certain kind and level of language proficieney and they tend to improve certain language skills. In addition, the correlation between language proficiency and academic achievement seems to be influenced by their language level.

In the light of these results, the researcher offers some recommendations that would possibly upgrade the English proficiency among those students and eventually their academic success.

العلاقة بين التحصيل الأكاديمي والكفاية

في اللغة الإنجليزية لدى طلبة كلية الطب السعوديين ❖

د. عبدالرحمن بن عبدالعزيز العبدان *

❖ نفدت هذه الدراسة بدعم مالي مشكور من مركز البحوث بكلية الآداب - جامعة الملك سعود

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة في المقام الأول إلى معرفة ما إذا كان هناك علاقة ارتباطية بين النجاح الأكاديمي والكفاية في اللغة الإنجليزية لدى الطلبة السعوديين الذين يدرسون الطب بهذه اللغة الأجنبية، كذلك تحاول الدراسة استقصاء آراء هؤلاء الطلبة حول مستواهم في اللغة الإنجليزية من حيث كونها لغة للتدريس وبعض الخبرات التي يمرون بها في هذا المجال.

من أجل تحقيق هذا الهدف طبق الباحث أداتين على عينة عشوائية مكونة من ١٠٢ طالب وطالبة في كلية الطب بإحدى الجامعات السعودية. الأداة الأولى اختباراً مقنناً للكفاية في اللغة الإنجليزية، والثانية كانت عبارة عن استبانة قصيرة.

أظهرت النتائج بأن هنالك علاقة ارتباط ذات دلالة إحصائية مهمة بين الكفاية اللغوية في اللغة الإنجليزية بوصفها لغة التدريس والنجاح الأكاديمي لأفراد الدراسة. ومن ناحية أخرى دلّت إجابات الأفراد على الاستبانة بأن أغلبهم لا يعانون من صعوبات في الدراسة الأكاديمية بتلك اللغة الأجنبية، وأن مستواهم فيها يتحسّن من خلال ذلك، وبالتحديد مهارتي الاستماع والقراءة، وأن هاتين المهارتين هما أكثر المهارات التي يحتاجون إليها في دراستهم الأكاديمية، كما أن عدد المقررات التي يدرسونها في كل فصل دراسي هو عامل مهم يتحكّم في نجاحهم الأكاديمي وليس فقط كفايتهم في اللغة الإنجليزية. إن جميع تلك النتائج تجعلنا نستنتج أن هؤلاء الطلبة يستطيعون متابعة دراستهم الأكاديمية بمستوى ونوع معين من الكفاية اللغوية وتحسين مهارات لغوية محددة، وأن قوة العلاقة بين الكفاية اللغوية والتحصيل الأكاديمي تتأثر بمستوى الطلبة اللغوي.

وفي ضوء هذه النتائج خرج الباحث ببعض التوصيات التي من شأنها أن ترفع من مستوى هؤلاء الطلبة في اللغة الإنجليزية ومن ثم نجاحهم الأكاديمي.

---

* *أستاذ مساعد في اللغويات التطبيقية، قسم اللغة الإنجليزية، جامعة الملك سعود*

(metacognitive strategies) لإنتاج الخطاب اللغوي وفهمه أثناء استخدام اللغة.

ومع ذلك هناك اختلاف بين الباحثين حول وحدة الكفاية اللغوية الأساسية ومكوناتها وحدودها، وبالتالي حول ما يجب أن تقيسه اختبارات هذه الكفاية. لذلك نجد هنالك فرضيتين مختلفتين حول طبيعة الكفاية اللغوية. الفرضية الأولى هي « فرضية قابلية المقدرة اللغوية للتجزؤ» (The divisable competence hypothesis) التي ترى بأن الكفاية اللغوية تتألف من مكونات ومهارات متنوعة قابلة للتجزئة. أما الفرضية الثانية فهي « فرضية وحدة المقدرة اللغوية» (The unitary competence hypothesis) التي تقول بإن الكفاية كيان واحد (انظر مثلا: (Scholz, 1980). ومع أن لكل من هاتين الفرضيتين مناصرين وبحوثاً ودراسات تدعمهما يرى بيكر أن الخروج بنموذج نظري للكفاية اللغوية متفق عليه ما زال في مراحله الأولى (Baker, 1989, 72)، أما في هذه الدراسة وبسبب طبيعتها العملية فسوف نعتمد تعريفاً إجرائياً للكفاية اللغوية أنها الشيء الذي تقيسه اختبارات اللغة.

هذا ما يخص طبيعة الكفاية اللغوية وتعريفها، أما التحصيل الأكاديمي فإن المعيار الإجرائي الذي جرت على استخدامه جميع البحوث والدراسات السابقة والدراسات التي سوف نوردها في هذه المقالة هو « المعدل الأكاديمي العام » (grade point average) لذلك سوف نحذو حذو هذه الدراسات في ذلك الشأن. وعلى الرغم مما ذكره جراهام من مشكلات حول مصداقية المعدل الأكاديمي العام بوصفه مؤشراً للنجاح الأكاديمي، مثل عدد المقررات التي يأخذها الطالب وتعاطف المدرسين معه (Graham, 1987) ، لكن سجيموتو قال مدافعاً إن دراسة أُجريت على ٢٠٧٥ طالباً من جامعة كاليفورنيا بمدنية لوس انجلوس في الفصل الدراسي الأول أثبتت بأن المعدل الأكاديمي العام هو أفضل مؤشر للنجاح المستقبلي للطالب في الفصول التالية (Sugimoto, 1966) .

مقدمة:

إن اللغة الإنجليزية هي اللغة المستخدمة في تدريس الطب البشري للطلبة السعوديين. ونظراً لأن هذه اللغة هي لغة أجنبية بالنسبة لهؤلاء الطلبة، فإن هذا الأمر يثير التساؤل حول علاقة كفايتهم في تلك اللغة بمستوى تحصيلهم الأكاديمي في ذلك العلم بسبب حساسية المهنة التي سوف يمارسونها مستقبلاً بوصفهم أطباء بشريين عهد إليهم بالمحافظة على صحة الإنسان ومعالجة أمراضه. ويكتسب هذا التساؤل أكثر أهمية عندما نعرف أن الطلبة السعوديين قد يُتهمون بالضعف في اللغة الإنجليزية نظراً لأنهم يتعلمونها في سياق أجنبي بموطنهم الأصلي وظروف غير مناسبة في بعض الأحيان لتعلم لغة ثانية. وهكذا تبرز أهمية التساؤل عن العلاقة بين التحصيل الأكاديمي في حقل مهم كالطب البشري ومستوى الكفاية في اللغة الأجنبية التي تُستخدم في تدريس ذلك الحقل، لذلك وقع الاختيار في الدراسة الحالية على بحث هذه العلاقة.

تعريف الكفاية اللغوية والتحصيل الأكاديمي:

يتفق الباحثون على أن الكفاية اللغوية تتألف من قدرات ومعرفة تُشكّل البنية الأساسية للمنظومات والمهارات اللغوية (Chomsky, 1980; Hymes,1972; Oller,1974) كما يُعرِّف معجم لونجمان لعلم اللغة التطبيقي الكفاية اللغوية بأنها « درجة المهارة التي يستطيع بها الفرد استخدام اللغة، على سبيل المثال مدى إتقانه للقراءة والكتابة والاستماع والتحدث » (Richards, Platt and Weber, 1985, 159) . أما بوكمان وبالمر (Buckman and Palmer, 1996, 16) فيعرِّفان الكفاية أو المعرفة اللغوية بأنها حقل معلومات موجود في الذاكرة جاهز للاستخدام من قبل الاستراتيجيات فوق المعرفية

هو الكفاية اللغوية التي تهتم بقدر أقل بالاتصال الاجتماعي المباشر، ويقدر أكبر باستخدام اللغة داخل نطاق الحوار الذاتي للإنسان مع نفسه مثل حل المشكلات، ومراقبة الفرد لأفكاره، وقرض الشعر و الكفاية الإبداعية.

أما النموذج الحديث والمعاصر للكفاية اللغوية فهو « نموذج بوكمان» (Buchman Model) الذي تم تطويره بناءً على نموذج كانال السابق الذكر بإضافة مزيد من التفصيل لمكونات القدرة اللغوية (Buchman, 1990). يقول بوكمان وبالمر، (Buchman and Palmer, 1996, 61-82) في وصف المعرفة أو الكفاية اللغوية إنها تتكون من معرفتين لغويتين رئيسيتين:

أولاً: المعرفة التنظيمية (organizational knowledge) التي تتعلق بكيفية تنظيم الجمل والمقاطع اللغوية من أجل صياغة النصوص اللغوية المحكية أو المكتوبة. وتنقسم هذه المعرفة التنظيمية إلى معرفة نحوية (grammatical knowledge) ومعرفة نصية (textual knowledge).

ثانياً: المعرفة التواصلية (pragmatic knowledge) المتعلقة بكيفية ربط الجمل والمقاطع والنصوص اللغوية لمستخدم اللغة، وكذلك بسمات موقف استخدام اللغة. وتتفرع المعرفة التواصلية إلى قسمين فرعين رئيسيين هما المعرفة الوظيفية (functional knowledge) والمعرفة الاجتماعية اللغوية (sociolinguistic knowledge) ويضيف نموذج بوكمان إلى ذلك ما يسمى «بالاستراتيجيات فوق المعرفية» (metacognitive strategies) التي تتكون من عمليات تنفيذية تقوم بوظيفة الإدارة الذهنية في حالة استخدام اللغة وحالات الأنشطة الذهنية الأخرى. بمعنى آخر تقوم هذه الاستراتيجيات بتطبيق المعرفة اللغوية في الحالات المختلفة لاستخدام اللغة.

ونظراً لأن التدريس والدراسة الأكاديمية بمواقفها المختلفة من أهم مجالات اللغة وأعقدها؛ لذلك سَعيْنا في هذا البحث إلى معرفة العلاقة بين الكفاية في اللغة الأجنبية والنجاح الأكاديمي عندما تكون هذه اللغة هي وسيلة التدريس والتعلّم.

الإطار النظري للكفاية اللغوية:

نستعرض فيما يلي بعض أهم الأطر النظرية التي وضعت للكفاية اللغوية. أولاً يقول كومينس (Cummins, 1980) إن هنالك نوعين مختلفين من الكفاية اللغوية لكل منهما أهمية مختلفة للتحصيل الأكاديمي. النوع الأول هو «المهارات الأساسية للاتصال بين الناس» (Basic Interpersonal Communication Skills) ويصفها كومينس بأنها مظاهر للكفاية اللغوية لا تتطلب جُهداً من الناحية الذهنية. أما النوع الثاني للكفاية اللغوية فيسميه كومينس «الكفاية اللغوية الذهنية الأكاديمية»(Cognitive Academic Language Proficiency) ويصفها بأنها التلاعب أو التصرّف باللغة وفهمها الذي يحتاج إلى جهد من الناحية الذهنية ولكنه يخلو من المعينات اللغوية الإضافية (extralinguistic supports)، مثل الإيماءات اليدوية والسياق.

بعد ذلك طوّر كومينس مفهوم الفرق بين نوعي الكفاية اللغوية من خلال إضافة دور عنصر السياق، بحيث أصبح النوع الأول يعرف « باستخدام اللغة الذي ينقصه السياق ويحتاج إلى جهد من الناحية الذهنية » (Cummins, 1984) .

وفي وقت سابق ذكر برونر (Bruner, 1975) بأن هنالك ثلاثة مستويات من الكفاية اللغوية: الكفاية اللغوية البحتة، والكفاية اللغوية الاتصالية، والكفاية اللغوية التحليلية. ولعلّ المستوى الأخير هو الأهم حيث إنه يمثّل اعترافاً باستخدام مهم للغة من أجل تحليل المشكلات ومهام الاتصال الأخرى بين الناس.

ويرى كانال (Canale, 1984) بأن الكفاية اللغوية تتكون من ثلاثة أبعاد أو مستويات أو أنواع - إن شاءت - هي الكفاية الأساسية، و الكفاية اللغوية الاتصالية، الكفاية اللغوية الحرة أو المستقلة، يتعلق البعد الأول بالعالميات الحيوية (biological universals) لأي نمو للغة أو استخدامها، ويركّز البعد الثاني على الاستخدام اللغوي الاجتماعي الذي يحدث بين الناس عن طريق اللغة المحكية أو المكتوبة، والبعد الثالث

الدراسات العليا الأجانب في ٢٤ جامعة أمريكية مختلفة، تبيّن لهذا الباحث عدم وجود علاقة مهمة بين الدرجات التي حصل عليها هؤلاء الطلبة في اختبار اللغة الإنجليزية بوصفها لغة أجنبية (TOEFL) وتحصيلهم الأكاديمي.

وفي دراسة أجراها بيرز (Bers, 1994) على طلاب الكلية المتوسطة من ذوي القدرة المحدودة في اللغة الإنجليزية وجد أن تحصيل هؤلاء الطلبة الأكاديمي لا يختلف اختلافاً مهماً عن تحصيل بقية الطلبة؛ مما يشير إلى عدم وجود علاقة بين التحصيل الأكاديمي والكفاية اللغوية.

وعلى الرغم من تلك النتائج السلبية التي توصلت إليها الدراسات الآنفة الذكر إلا أن هناك دراسات أخرى توصلت إلى نتائج إيجابية.

ومن أهم هذه الدراسات ذات النتائج الإيجابية دراسة بيرجس وجريس (Burgess and Gries, 1970) التي أجريت على عينة صغيرة مكونة من ١٧ طالباً أجنبياً حيث وجدا الباحثان علاقة مهمة بين كفاية هؤلاء الطلبة في اللغة الإنجليزية بوصفها لغة ثانية حسب درجاتهم في اختبار (TOEFL) وتحصيلهم الأكاديمي. وبالأخص وجد هذان الباحثان أن العلامات التي حصل عليها أفراد الدراسة في الكتابة باللغة الإنجليزية كانت مؤشراً تنبؤيّاً قوياً لتحصيلهم الأكاديمي. وهكذا استنتج الباحثان بأن الكفاية اللغوية في القراءة والكتابة باللغة الإنجليزية مهمة للنجاح الأكاديمي، إضافة إلى ذلك حصل هيل وألموني (Heil and Aleamoni, 1974) على نتائج إيجابية في هذا الصدد.

وعلى المنوال نفسه توصّل آيرز وبيترز (Ayers and Peters, 1977) إلى النتيجة ذاتها عندما استخدما الاختبار السابق نفسه للغة الإنجليزية (TOEFL) على ٥٠ طالباً آسيوياً يدرسون الهندسة والكيمياء والرياضيات في الولايات المتحدة.

وفي دراسة أخرى أجراها بالدوف وداوسن (Baldauf and Dawson, 1980) على طلاب كلية إعداد المدرسين في بابو بغايانا الجديدة (Papua, New Guinea) وجد أن

الدراسات السابقة:

على الرغم من أنه أُجريت طائفة من الدراسات على العلاقة بين الكفاية اللغوية في اللغة الأجنبية والنجاح في التحصيل الأكاديمي عندما يكون التدريس بتلك اللغة، فإن نتائج هذه الدراسات كانت مختلفة، وهكذا يظل موضوع هذه العلاقة مجالاً لمزيد من البحث.

من أولى هذه الدراسات الدراسة التي أجراها مليجمان (Mulligan, 1966) على ٦٦٩ طالباً مهاجراً أو لاجئاً إلى أمريكا، يدرسون في كلية الأعمال والإدارة العامة بجامعة نيويورك. وقد تبيّن من هذه الدراسة عدم وجود معامل ارتباط مهم بين تحصيل أفراد الدراسة الأكاديمي وكفايتهم في اللغة الإنجليزية مما أدى بالباحث إلى القول إن الضعف في اللغة الإنجليزية ليس عاملاً مهماً لتحديد مستوى التحصيل الأكاديمي (Mulligan,1966, p.313) .

وفي دراسة مماثلة أجراها سجيموتو (Sugimoto, 1966) على ٢٠٧٥ طالباً أجنبياً بجامعة كاليفورنيا بمدينة لوس انجلس لمعرفة العلاقة بين التحصيل الأكاديمي وعدد من العوامل المختلفة من ضمنها كفايتهم في اللغة الإنجليزية، فقد تبيّن للباحث عدم وجود تلك العلاقة بالتحديد.

وفي دراسة أخرى، قام بها هوانج ودزني (Hwang and Dizeny, 1970) على أفراد من طلاب الدراسات العليا الصينيين يدرّسون التربية والعلوم الاجتماعية والهندسة المعمارية في جامعة أوريجن حيث تتطلب هذه الحقول معرفة جيدة باللغة الإنجليزية، توصل هذان الباحثان إلى عدم وجود علاقة مهمة بين التحصيل الأكاديمي في هذه الحقول وكفاية الأفراد في اللغة الإنجليزية حسب قياسها باختبار اللغة الإنجليزية بوصفها لغة أجنبية (TOEFL) .

وفي دراسة أخرى نفذها شارون (Sharon, 1972) على ٩٥٧ فرداً من طلاب

كذلك قام وردل (Wardlow, 1989) بدراسة في المجال نفسه على ٤٢٧ طالباً عربياً من المغرب يدرسون في كلية الزراعة بجامعة منيسوتا حيث وجد أن هناك علاقة بين تحصيل هؤلاء الطلبة الأكاديمي ومقدرتهم على التحدث باللغة الإنجليزية.

وهكذا يتضح لنا من هذه المراجعة للدراسات السابقة أن نتائج هذه الدراسات متضاربة من حيث وجود علاقة بين التحصيل الأكاديمي والكفاية في اللغة الأجنبية بوصفها لغة للتدريس الأكاديمي. بالإضافة إلى ذلك هناك ندرة شديدة في الدراسات التي أُجريت على بحث تلك العلاقة لدى الطلبة الذين يدرسون باللغة الأجنبية في موطنهم الأصلي. ولذلك ونظراً لأن لكل وضع أكاديمي ظروفه الخاصة به فإننا في هذه الدراسة الحالية نود معرفة وجود هذه العلاقة من خلال دراستها في وضع محدد له أهمية خاصة حسب ما سوف يرد من مسوغات هذه الدراسة.

مسوغات الدراسة :

تستمد الدراسة الحالية أهميتها من النقاط التالية:

١- الطب البشري من أهم الحقول العلمية التي لها علاقة مباشرة بصحة الإنسان وسلامته مما يؤكد أهمية معرفة العلاقة بين التحصيل الأكاديمي في ذلك الحقل وكفاية الطلبة في اللغة الأجنبية التي تستخدم في تدريسه.

٢- التعرّف على الخبرات اللغوية التي قد يمر بها طلبة الطب السعوديون عندما يدرسون هذا الحقل بلغة أجنبية في موطنهم الأصلي.

٣- الأمل في أن تثمر الدراسة الحالية عن مضامين تُسهم في تذليل الصعوبات اللغوية التي قد يتعرض لها طلبة كلية الطب السعوديون بسبب اللغة الإنجليزية سعياً إلى الرفع من مستوى تحصيلهم الأكاديمي في هذا الحقل.

٤- حسب ما لاحظنا في مراجعة الدراسات السابقة، هناك فقدان أو ندرة في

اختبار ميشيغن لكفاية اللغة الإنجليزية (MTELP) مؤشر تنبّؤي جيد للتحصيل الأكاديمي العام لهؤلاء الطلبة.

كذلك توصل فريدنبرغ وكيري (Freidenberg and Gury, 1981) إلى الاستنتاج نفسه باستخدام اختبار (TOEFL) مع ٤٢ طالباً كوبياً يدرسون في برنامج لإعداد المدرسين بجامعة فلوريدا الدولية.

وفي المضمار نفسه درس هو وسبنكس (Ho and Spinks, 1985) تأثير عوامل مختلفة في التحصيل الأكاديمي على عينة مكونة من ٢٣٠ طالباً أجنبياً في جامعة هونج كونج حيث كان من بين هذه العوامل اختبار للمهارات اللغوية في الكتابة والقراءة والاستماع والتحدث باللغة الإنجليزية، وقد تبيّن لهذين الباحثين أن درجات الطلبة في هذه المهارات اللغوية كانت أقوى مؤشر للتنبّؤ بتحصيلهم الأكاديمي.

وفي دراسة أخرى أجراها فينك وجوكمس (Vinke and Jochems, 1993) على ٩٠ طالباً أندونسياً من طلاب الدراسات العليا يدرسون الهندسة في هولندا تبيّن لهذين الباحثين وجود علاقة بين المهارات اللغوية في اللغة الثانية والتحصيل الأكاديمي لهؤلاء الطلبة، وأن هناك نطاقاً معيناً من الكفاية في اللغة الثانية ذا حدين أعلى وأدنى، يتحقّق ضمنهما مستوى ممكن في التحصيل الأكاديمي.

وفي المجال نفسه أجرى بوشر وروكامب (Bosher and Rowekamp, 1992) دراسة مماثلة على ٥٢ طالباً من الطلبة المهاجرين أو اللاجئين إلى الولايات المتحدة الأمريكية يدرسون في الكلية العامة بجامعة مانيسوتا لمعرفة العلاقة بين التحصيل الأكاديمي وعدة عوامل من بينها الكفاية اللغوية في اللغة الإنجليزية. وقد توصّل الباحثان في هذه الدراسة إلى أن هناك علاقة قوية بين التحصيل الأكاديمي والكفاية اللغوية في اللغة الإنجليزية بوصفها لغة ثانية.

٤- ما مهارات اللغة الإنجليزية التي يشعرون أنها تحسنت لديهم من خلال دراستهم للطب بهذه اللغة؟

٥- ما هو في نظرهم ترتيب مهارات اللغة الإنجليزية من حيث حاجتهم إليها بوصفهم طلبة للطب؟

أداة جمع بيانات الدراسة:

من أجل جمع بيانات الدراسة تم استخدام أداتين لتحقيق هذه الأهداف:

الأولى: «اختبار إكمال فراغات النص من الخيارات المتعددة المصممة بطريقة نسبة الحذف الثابتة» (The fixed Ratio Multiple-Choice Cloze Text). وهو اختبار مقنن للكفاية اللغوية في اللغة الإنجليزية قام بحساب ثباته وصدقه الدكتور الفلالي (Al- Fallay, 1997) من خلال دراسة أجراها على عينة من الطلبة السعوديين (**ملحق رقم ١**).

إضافة إلى صدق هذا الاختبار وثباته هنالك أساب أخرى جعلتنا نستخدمه في هذه الدراسة، من أهمها قصره وبالتالي قصر المدة اللازمة للإجابة عنه من قبل أفراد الدراسة (٢٥ دقيقة)، وسهولة تطبيقه نظراً لأن طلبة كلية الطب مشغولون جداً مما يجعل تطبيق اختبار مثل (TOEFL) أو (MTELP) غاية في الصعوبة بسبب طول هذه الاختبارات والوقت اللازم للإجابة عنها (ثلاث ساعات تقريباً)، كذلك عدد المساعدين والإمكانات الفنية المطلوبة لتطبيقها.

الثانية: استبانة قصيرة اعدت خصوصاً لهذه الدراسة تحتوي على (٨) فقرات تهدف إلى جمع معلومات عن بعض الأسئلة المطروحة في هذه الدراسة (**انظر الملحق٢**).

الدراسات التي تبحث في العلاقة بين التحصيل الأكاديمي والكفاية اللغوية في اللغة الأجنبية المستخدمة في تدريس حقل ما في سياق أجنبي مثل السياق الذي يُدرّس فيه الطب البشري للطلبة السعوديين.

٥- عدم توصل الدراسات السابقة في هذا المضمار إلى نتائج حاسمة حول العلاقة بين التحصيل الأكاديمي والكفاية اللغوية في اللغة الثانية المستخدمة في التدريس الأكاديمي.

هدف الدراسة:

تستهدف الدراسة الحالية معرفة ما إذا كان هنالك علاقة بين الكفاية اللغوية في اللغة الإنجليزية بوصفها لغة أجنبية لدى طلبة كلية الطب البشري السعوديين في إحدى الجامعات السعودية وتحصيل هؤلاء الطلبة الأكاديمي في حقل تخصصهم الذي تستخدم في تدريسه تلك اللغة الأجنبية. وبالإضافة إلى ذلك تهدف الدراسة إلى معرفة بعض جوانب ما يحدث عندما يتعلم هؤلاء الطلبة الطب بلغة أجنبية.

أسئلة الدراسة:

وبالإمكان تفصيل الهدف العام للدراسة في الأسئلة التالية:

١- هل هنالك علاقة بين التحصيل الأكاديمي وكفاية أفراد الدراسة في اللغة الإنجليزية؟

٢- ما انطباعات هؤلاء الأفراد وآراؤهم حول مستواهم في اللغة الإنجليزية؟

٣- ما آراؤهم في مدى تحسّن مستواهم في اللغة الإنجليزية من جراء دراستهم للطب بهذه اللغة؟

نتائج الدراسة ودلالاتها

سوف نلقي أولاً نظرة على أداء الطلبة في الامتحان اللغوي (الأداة الأولى) حيث بلغ المتوسط الحسابي لأدائهم في ذلك الامتحان (١٨,٤٣) درجة من أصل (٢٤) درجة هي الدرجة القصوى للاختبار بنسبة قدرها ٧٦,٨٪ وكان الانحراف المعياري (٣,٤٨) مما يدل على أن الأداء العام للطلبة في هذا الاختبار للغة الإنجليزية كان متفاوتاً. وكان المتوسط الحسابي للمعدل الأكاديمي العام (٣,٥) من خمسة، والانحراف المعياري (١,٠٩). وهذا يشير إلى قصر مدى ذلك المعدل حيث تراوحت معدلات الطلبة بين (٢,٥) و (٤,٧).

من ناحية أخرى كانت قيمة معامل الارتباط بين درجات الطلبة في الامتحان اللغوي ومعدلاتهم الأكاديمية العامة (٠,٢٩). وعلى الرغم من أن هذه القيمة قد تبدو صغيرة فإنها ذات دلالة احصائية مهمة عند المستوى (٠,٠١)، مما يؤكد وجود ارتباط بغض النظر عن قوته بين مستوى التحصيل الأكاديمي لأفراد الدراسة الذي معدلهم الأكاديمي العام وكفايتهم اللغوية العامة في اللغة الإنجليزية الذي تمثله دراجاتهم في امتحان اللغة الذي طبق عليهم خاصة إذا عرفنا أن عدد أفراد العينة بلغ فقط ١٠٢ فرد من مستويات أكاديمية مختلفة، وأن عدد فقرات الاختبار كان (٢٤ فقرة)، وأن هذا الاختبار يقيس فقط القدرة الأساسية العامة في اللغة الإنجليزية، وأن معظم أفراد الدراسة يمتلكون مستوىً متفاوتاً من تلك القدرة لمتابعة دراستهم الأكاديمية بنجاح ربما تسهم فيه عوامل أخرى. والأهم من ذلك كله أن مدى المعدل الأكاديمي العام محدود كما ذكرنا سابقاً. وهذا أمر قد ينتج عنه انخفاض قيمة الارتباط (Hatch and Farhady,1982,p.208) . علاوة على ذلك فإن هذه النتيجة تلقى تأييداً من نتائج الدراسات التي توصلت إلى وجود علاقة بين التحصيل الأكاديمي والكفاية اللغوية في اللغة الأجنبية بوصفها وسيلة للتدريس،

أفراد الدراسة:

الأفراد في الدراسة الحالية هم طلاب وطالبات كلية الطب في إحدى الجامعات السعودية حيث بلغ مجموع العينة ١٠٢ فرد تم اختيارهم عشوائياً من مستويات دراسية مختلفة بتلك الكلية، وكان معظمهم من طلاب وطالبات السنتين الثانية والثالثة حسب ما يوضحه الجدول رقم ١.

جدول رقم (١)

توزيع أفراد العينة حسب السنة والمستوى الدراسي

السنة	المستوى	العدد
الأولى	الأول	٦
	الثاني	٤
الثانية	الثالث	٣٤
	الرابع	١٤
الثالثة	الخامس	١٨
	السادس	١٥
الرابعة	السابع	٥
	الثامن	٢
الخامسة	التاسع	٢
	العاشر	٠
المجمـــــوع		١٠٠(*)

(*) مجموع العينة الكلي: ١٠٢ (طالبان لم يذكرا مستواهم الدراسي).

عندما نجمع النسب المئوية لخانتي الموافقة والموافقة بشدة معاً، وكذلك لخانتي عدم الموافقة وعدم الموافقة بشدة معاً، يتضح من النتائج الواردة في الجدول رقم (٢) أن أغلبية المستفتين من عينة الدراسة لا يعتقدون أن مستواهم في اللغة الإنجليزية ضعيف (٦٣,٧٪) في مقابل (٣٧,٣) (فقرة رقم ١)، وأن مستواهم في اللغة الإنجليزية لا يعيق تحصيلهم الأكاديمي (٧٠,٦٪) في مقابل (٢٩,٤٪) (فقرة رقم ٢)، وأن أساتذتهم راضون عن مستواهم في اللغة الإنجليزية (٦٤,٧٪) في مقابل (٣٥,٣٪) (فقرة رقم ٣). وعلى النمط نفسه أفادت الأغلبية من هؤلاء الطلبة بأنها لا تلجأ إلى ملخصات وترجمات إلى اللغة العربية للتغلّب على مستواهم في تلك اللغة (٧٣,٥٪) في حين ذكرت البقية (٢٦,٥٪) أنها تفعل ذلك (فقرة رقم ٤).

إن النسب التي وردت في إجابات غالبية هؤلاء الطلبة عن تلك الأسئلة قريبة من النسب العامة التي حصلوا عليها في اختبار اللغة الذي قدم لهم ٧٦,٨٠٪. وهذا يشير إلى انسجام في نتائج هذه الدراسة من حيث مستواهم في اللغة الإنجليزية، وأنهم يمتلكون على الأقل الحد الأدنى المطلوب من الكفاية والمهارات في اللغة الإنجليزية التي تمكنهم من متابعة دراستهم بهذه اللغة. لعلّ ذلك يعود أيضاً إلى عوامل أخرى منها: قوة دافعيتهم للتعلّم، وقدرتهم المتميزة على التحصيل الأكاديمي، وحصولهم على دورة تقوية في اللغة الإنجليزية قبل البدء في دراسة المقررات الأكاديمية بالكلية، وأن كلية الطب في الجامعة التي أجريت عليها الدراسة تشترط للقبول بها حصول الطالب على نسبة ٩٠٪ أو أكثر في شهادة الدراسة الثانوية. وبالتالي كان حجم الارتباط بين الكفاية اللغوية والمعدل الأكاديمي العام ٠,٢٩ في تلك الحالة. ومن المؤكد أن هذه القيمة سوف ترتفع لو أن أغلبية الطلبة لم تكن كذلك، لذلك فإن النتائج التي أدلت بها أغلبية الطلبة يجب أن لا تجعلنا نغفل ردود البقية التي بلغت الثلث تقريباً وعبّرت عن شعورها بالضعف في اللغة الإنجليزية، وأن مستواهم فيها يعوق تحصيلهم لأكاديمي، وأن أساتذتهم غير راضين عن مستواهم في تلك اللغة،

ولكن هذه الدراسة تتميّز عن تلك الدراسات من حيث كون استخدام الطلبة السعوديين للغة الإنجليزية وتعلمهم لها يحدث في موطنهم الأصلي، ويقتصر على حجر الدراسة والمواقف الأكاديمية الأخرى. إن هذا الأمر من المحتمل أن يؤثر في نوع ومستوى الكفاية اللغوية التي سوف يتميز بها هؤلاء الطلبة ونوع اللغة والمهارات اللغوية التي سوف يمارسونها ويطورونها. لذلك طلبنا منهم أن يجيبوا عن بعض الأسئلة من خلال استبانة قصيرة قدمت لهم من أجل بحث ذلك الأمر.

الجدول رقم (٢)

التكرار والنسب المئوية والمتوسطات والانحرافات المعيارية لنتائج الاستبانة في الفقرات الست الأولى

السؤال	موافق بشدة		موافق		غير موافق		غير موافق بشدة		المتوسط	الانحراف المعياري
	ت	٪	ت	٪	ت	٪	ت	٪		
١- الشعور بالضعف في اللغة الإنجليزية	١١	١٠٫٨	٢٦	٢٥٫٥	٤٩	٤٨٫٠	١٦	١٥٫٧	٢٫٣١	٠٫٨٧
٢- المستوى في اللغة الإنجليزية يعوق التحصيل في المقررات الأكاديمية.	٨	٧٫٨	٢٢	٢١٫٦	٦٣	٦١٫٨	٩	٨٫٨	٢٫٢٨	٠٫٧٤
٣- الشعور بأن الأساتذة غير راضين عن مستوى الطالب في اللغة الإنجليزية.	٣	٢٫٩	٣٣	٣٢٫٤	٥٦	٥٤٫٩	١٠	٩٫٨	٢٫٢٨	٠٫٦٨
٤- اللجوء إلى الملخصات والترجمات إلى العربية للتغلب على ضعف اللغة.	٦	٥٫٩	٢١	٢٠٫٦	٤٩	٤٨٫٠	٢٦	٢٥٫٥	٢٫٠٧	٠٫٨٤
٥- قلة أو كثرة المقررات هو سبب رئيسي في التحصيل الأكاديمي.	٥٦	٥٤٫٩	٣٥	٣٤٫٣	٩	٨٫٨	٢	٢٫٠	٣٫٤٢	٠٫٧٤
٦- تحسن المستوى في اللغة الإنجليزية خلال الدراسة في الكلية.	٤٤	٤٣٫١	٥١	٥٠٫٠	٧	٦٫٩	–	–	٣٫٣٦	٠٫٦١

ت= التكرار ٪= النسبة المئوية

تطلب الفقرة السابعة من الطلبة أن يذكروا المهارات اللغوية في اللغة الإنجليزية التي يعتقدون أنها تحسّنت لديهم من جراء دراستهم للطب بهذه اللغة. ويتضح من الجدول رقم (٣) أن مهارة القراءة احتلت المرتبة الأولى (٥,٧٣٪ والمتوسط ٠,٧٤)، وجاءت مهارة الاستماع في المرتبة الثانية (٩,٥٦٪ والمتوسط ٠,٥٧).وبعد ذلك جاءت مهارة التحدث في المرتبة الثالثة (١,٤٧٪ والمتوسط ٠,٤٧). أما المرتبة الأخيرة فكانت من نصيب مهارة الكتابة (٣,٣٤٪ والمتوسط ٠,٣٤).

إن هذه النتيجة تدل على مدى استخدام طلبة كلية الطب لكل واحدة من هذه المهارات مما أدّى إلى الترتيب السابق من حيث تحسن تلك المهارات، وأن هؤلاء الطلبة يعون أن مستواهم في اللغة الإنجليزية يتحسّن، وبتحديد أدق يعوق المهارات التي تحسّنت أكثر من غيرها مما يدل على أنهم في حاجة إلى كفاية ومهارات لغوية معينة.

الجدول رقم (٤)

المتوسط والانحراف المعياري لنتائج الفقرة الثامنة من الاستبانة

المهارات	المرتبة الأولى		المرتبة الثانية		المرتبة الثالثة		المرتبة الرابعة		المتوسط	الانحراف المعياري
	ت	٪	ت	٪	ت	٪	ت	٪	ت	٪
التحدث	١٢	١١ر٨	٣٣	٣٢ر٤	٣٥	٣٤ر٣	٢١	٢٠ر٦	٢ر٣٦	٩٤ر
الاستماع	٣٦	٣٥ر٣	٢٨	٢٧ر٥	٢١	٢٠ر٦	١٦	١٥ر٧	٢ر٨٣	١ر٠٩
القراءة	٥٢	٥١ر٠	٣٢	٣١ر٤	١٣	١٢ر٧	٤	٣ر٩	٣ر٣١	٨٥ر
الكتابة	١	١	٩	٨ر٨	٣١	٣٠ر٤	٦٠	٥٨ر٨	١ر٥١	٧٠ر

ت= التكرار　　　٪= النسبة المئوية

وأن تلك المجموعة تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إلى ملخصات وترجمات إلى اللغة العربية للتغلّب على مستواها المتدني نسبياً في اللغة الإنجليزية مما يؤكد وجود العلاقة بين الكفاية اللغوية والتحصيل الأكاديمي، وأن قوة هذه العلاقة تتأثر بمستوى هؤلاء الطلبة اللغوي. من ناحية أخرى نجد جلّ أفراد العينة تقريباً (٨٩,٢٪) يعتقدون أن كثرة المقررات الأكاديمية أو قلّتها هو عامل رئيسي يتحكّم في مستوى تحصيلهم الأكاديمي، وليس كفايتهم في اللغة الإنجليزية فقط (فقرة رقم ٥). كذلك نلاحظ أن جميع هؤلاء الأفراد تقريباً (٩٣,١٪) أفادوا أن لغتهم الإنجليزية تحسّنت من خلال دراستهم في الكلية (الفقرة رقم ٦). ولعلنا نستنتج من ذلك أن هنالك عاملاً آخر غير الكفاية اللغوية له علاقة بمستوى التحصيل الأكاديمي هو عدد المقررات الأكاديمية التي يدرسها الطالب في الفصل الدراسي. كذلك يمكننا أن نستنتج أن طلبة الطب بإمكانهم تحسين مستواهم اللغوي من خلال الدراسة الأكاديمية باللغة الإنجليزية شريطة أن يكونوا قد بدأوا تلك الدراسة ولديهم حدّ أدنى من الكفاية اللغوية في تلك اللغة لكي لا يتعرضوا لأي معوقات دراسية من الناحية اللغوية، ولكي يتمكنوا من تحسين مستواهم اللغوي على نحو أفضل.

الجدول رقم (٣)

التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات والانحرافات المعيارية للفقرة السابعة من الاستبانة

نوع المهارة اللغوية	ت	٪	المتوسط	الانحراف المعياري
التحدث	٤٨	٤٧ر١	٤٧ر٠	٥٠ر٠
الاستماع	٥٨	٥٦ر٩	٥٧ر٠	٥٠ر٠
القراءة	٧٥	٧٣ر٥	٧٤ر٠	٤٤ر٠
الكتابة	٣٥	٣٤ر٣	٣٤ر٠	٤٨ر٠

ت= التكرار ٪= النسبة المئوية

الخلاصة والتوصيات:

نخلص من هذه الدراسة إلى أن هنالك علاقة إيجابية بين مستوى التحصيل الأكاديمي والكفاية اللغوية في اللغة الإنجليزية بوصفها لغة للتدريس لدى طلبة كلية الطب السعوديين وأن قوة هذه العلاقة تتأثر بمستواهم اللغوي، وأن أغلبية هؤلاء الطلبة (حوالي ٦٥-٧٠٪) لا يعانون من صعوبات في الدراسة الأكاديمية بهذه اللغة، سوى نسبة قليلة منهم (٣٠-٣٥٪ تقريباً). كذلك كشفت الدراسة بأن لغة هؤلاء الطلبة الإنجليزية تتحسّن في أثناء دراستهم الأكاديمية، وبالأخص مهارتي القراءة والاستماع، وأن هاتين المهارتين هما أهم المهارات التي يحتاج إليها هؤلاء الطلبة في دراستهم الأكاديمية حسب إفادتهم. ومن ناحية ثانية دلّت النتائج على أن قلة المقررات الأكاديمية أو كثرتها هي عامل مهم يتحكّم في مستوى تحصيلهم الأكاديمي وليس كفايتهم اللغوية فقط في اللغة الإنجليزية حسب إفادتهم. وبناءً عليه يمكننا القول إن بعض هؤلاء الطلبة يستطيع متابعة دراسته الأكاديمية بنجاح من خلال مستوى ونوع معين من الكفاية اللغوية وامتلاك وتطوير لمهارات لغوية محددة. وهذا على ما يبدو يؤكد مقولة كومينس حول وجود نوع من الكفاية اللغوية سماه «الكفاية اللغوية الذهبية الأكاديمية» (Cummins,198) .

وفي ضوء هذه النتائج يوصي الباحث بـ:

١- ضرورة إعداد طلبة كلية الطب السعوديين إعداداً جيداً في اللغة الإنجليزية قبل بدء دراستهم الأكاديمية.

٢- التركيز على مهارتي القراءة والاستماع أثناء ذلك الإعداد اللغوي والتدريب عليهما تدريباً جيداً على اختلاف أنواعهما ومستوياتهما الفرعية مثل القراءة أو الاستماع لاستخلاص المعنى العام للنص وتتبع تفاصيله الدقيقة، والتصفح

يلاحظ في الجدول رقم (٤) بأن مهارة القراءة حصلت على أعلى متوسط حسابي (٣,٣١)، وكذلك على أعلى نسبة مئوية (٥١٪) في خانة المرتبة الأولى مما يعني أنها أحتلّت تلك المرتبة الأولى من حيث حاجة الطلبة لتلك المهارة. وبعد ذلك جاءت مهارة الاستماع بمتوسط حسابي أقل بلغ (٢,٨٣) ونسبة مئوية (٣٥,٣٪) في خانة المرتبة الأولى و (٢٧,٥٪) في خانة المرتبة الثانية. وجاءت مهارة التحدث في المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي أقل كان (٢,٣٦) وأعلى نسبة مئوية في خانة المرتبة الثالثة (٣٤,٣٪). أما مهارة الكتابة فمن الواضح أنها جاءت في المرتبة الرابعة والأخيرة نظراً لأنها حصلت على أدنى متوسط حسابي كان (١,٥١)، وأعلى نسبة مئوية في خانة المرتبة الرابعة (٥٨,٨٪).

وبذلك يكون ترتيب المهارات في اللغة الإنجليزية حسب حاجة الطلبة لها: القراءة - الاستماع - التحدث - الكتابة. إن هذا يعني أن مهارات الاستيعاب اللغوي (receptive skills) (القراءة والاستماع) أهم للطلبة من مهارات الأداء اللغوي (productive skills) (التحدث والكتابة).

كذلك نلاحظ أن الترتيب الأخير للمهارات اللغوية يتوافق مع الترتيب الذي ذكره الطلبة للمهارات التي تحسّنت لديهم من جراء دراستهم الأكاديمية للطب باللغة الإنجليزية مما يدل على وعي الطلبة بتلك المهارات ومدى حاجتهم إليها. ومن هذا المنطلق يمكننا القول إن الكفاية اللغوية الاستيعابية هي الأهم أو الأكثر علاقة بالنجاح الأكاديمي لدى هؤلاء الطلبة.

المراجــع

- Al-Fallay, I.S., M. (1997) "Investigatin the Reliability and Validity of the Fixed Ratio Mutipl-choice Cloze Test ". Dirasat, 24 , 2, 507-52.
- Ayers, J.B. and Peters. R.M. (1977). "Predictive Validity of the Test of English as a Foreign for Asian Graduate Students Engineering, Chemistry, or Mathematic". Educational and Psychological Measurement, 37, 461-463.
- Baldauf, R.B., & Dawson, R.L.T. (1980) "The Predictive Validity of Michigan Test of English Language Proficiency for Teacher Trainees in Papaua New Guinea. Educational and Psychological Measurement, 40, 1201-1205.
- Baker, D. (1989) Language Testing: A Critical Survey and Practical Guide. London: Edward Arnold.
- Bers, T. (1994). 'English Proficiency, Course pattern, and Academic Achievement of limited-English-Proficient Community College Students". Research in Higher Education. 39, 2, 209-234.
- Bosher, S. & Rowekamp, J. (1992). Language Proficiency and Academic Success: The refugee Immigrant in Higher Education (ED 353914).
- Bruner, J.S. (1975) Language as an Instrument of Thought. In A. Davies (ed) Seminar on Language and Learning: problems of Language and Learning. London: Heinemann.
- Buckman, L.F. (1990), Fundamental Considerations in Language Testing. Oxford: Oxford University Press.
- Buchman, L.F. and Palmer A.S (1990), Language Testing in Practice. Oxford: Oxford University Press.
- Burgress, T.C., & Greis, N.B. (1970) English Language Proficiency and Academic Achievement among Students of English as a Second Language at the College Level (ED 074812).
- Canale, M (1984) On some Theoretical Frameworks for Language JPr;oficien-cy. In Rivera 9ed.) Language Proficiency and Academic Achievement. Multilingual Matters 10. Clevedon, England: Multilingual Matters Ltd.

(skimming) والقراءة المسحية (scanning) ، وقراءة الجدول والرسوم البيانية، والتلخيص، وتدوين الملاحظات في أثناء القراءة والاستماع، وسرعة القراءة .. الخ. (انظر مثلاً: Richards, 1990,50).

٣ تشخيص الصعوبات التي يواجهها بعض الطلبة في اللغة الإنجليزية في أثناء دراستهم الأكاديمية، ومن ثم طرح بعض المقررات الاختيارية في تلك اللغة لتذليل تلك الصعوبات منعاً لتسرّب بعض هؤلاء الطلبة أو ضعف تحصيلهم الأكاديمي.

٤- طرح بعض المقررات الاختيارية في مهارتي التحدث والكتابة من أجل رفع المستوى العام لجميع الطلبة في اللغة الإنجليزية، وتحسين هاتين المهارتين بوجه خاص إذ أنهما، وحسب ما أظهرت نتائج الدراسة، لا تتحسنان من خلال الدراسة الأكاديمية بتلك اللغة بنفس المستوى الذي تحسّنت فيه مهارتا القراءة والاستماع.

٥- النظر في عدد المقررات التي يأخذها طلاب الطب في كل فصل دراسي لمعرفة العدد الأمثل لهذه المقررات الذي من شأنه أن يسهّل دراستهم، وحبذا لو اعتمد نظام الساعات وسيلةً لتحقيق ذلك لكي يستطيع الطالب التحكّم في ذلك العدد.

٦- إجراء دراسة لمعرفة الحد الأدنى من الكفاية في اللغة الإنجليزية الذي يمكّن طالب كلية الطب من الشروع في دراسته الأكاديمية بسهولة ويسر.

٧- إجراء دراسة مشابهة على طلبة الكليات الأخرى التي تدرس باللغة الإنجليزية مثل كليات الحاسب الآلي والعلوم الطبية المساعدة، وطب الأسنان.

وفي الختام نرجو أن تسهم نتائج هذه الدراسة وتوصياتها في الرفع من مستوى طلبة كلية الطب السعوديين في اللغة الإنجليزية وتحصيلهم الأكاديمي.

- Richards, J.C. (1990) The Language Teaching Matrix. Combridge: combridge University Press. 50-66.
- Scholz, G. Hendricks, D., Spurling, R, Johnson, M. and Vandenburg, L. (1980) ISLanguage Ability Divisible or Unitary? A Factor Analysis of 22 English Language Proficiency Tests. In John W. Oller, Jr. and Kyle Perkins (eds) Research in Language Testing. Rowley, Massachusetts: Newbury House Publishers, Inc.
- Sharon, A.T. (1972). English Proficiency, verbal aptitude, and foreign student success in American graduate school. Educational and Psychological Measurement, 32, 425-431.
- Sugimoto, R.A (1966). The Relationship of Selected Predictive Variables to Foreign Students' Achievment at the University of California, Los Angles. Dissertation Abstracts, 28, 65A. (University Mirofilms No. 67-8032).
- Wardlow, G. (1989) International Students of Agriculture in W.S. Institution: precursors to Academic Success. Journal of Agriculture Education, 30, 17-22.
- Vinke, A.A. & Jochems, W.M.G. (1993). English proficiency and Academic Success in International Postgraduate Education. Higher Education, 26, 3, 275-285.

- Chomsky, N. (1980) Rules and Pepresentations. New-York: Columbia University Press.
- Cummins, J. (1980) "The Entry and Exit. Fallacy in Bilingual Education". NABE Journal, 4, 3, 25-60.
- Cummins. (1984) Wanted: A Theoretical Framework for Relating Language Proficiency to Academic Achievement among Bilingual Students. In Charlene Revera (ed) Language Proficiency and Academic Achievement: Multilingual Matters 10. Clevedon, England: Multilingual Matters Ltd.
- Freidenburg, J.E. and Curry, W.C (1981) English Proficiency and the Bilingual Bicultural Education Conference (ED No. 145693).
- Graham, J.G. (1987) "English Language Proficiency and the Prediction of Academic Success' TESOL Quarterly, 21, 3, 205-521.
- Hatch, H. and Farhady, H. (1982) Research Design and Statistics for Applied Linguistics. Rrowley, Massachusetts: Newbury House Publishers, Inc.
- Heil, D.K., & Aleamoni, L.M. (1974) Assessment of the Proficiency n the use and understanding of English as foreign language (ERLIC Research Rep. No. 350).
- HO,D. Y.F. and Spinks, J.A. (1985) "Multivarilate Prediction of Academic Performance by Hongkong University Students" Contemparary Educational Psychology, 10, 249-259.
- Hwang, K., Dizney, H.F. (1970). Predictive Validity of the Test of English as a Foreign language for Chinese Graduate Students at an American University. Educational and Psychological Measurements, 30, 475-477.
- Hymes, D. (1972) On Communicative Competence. In J.B. pride and J. Holmes (eds), Sociolinguistics. Harmoundsworth, England: Penguin Books.
- Mulligan, A.C. ((1966). Evaluating Foreign Credentials. College and University, 41, 307-313.
- Oller, Jr., J.W. (1979) Language Tests at Schools. London: Longuman.
- Richards, J., Platt, J. and Weber, H. (1985) Longman Dictionary of Applied Linguistics. London: Longman.

ملحق رقم (٢)

أ- ضع علامة (✓) داخل المربع الذي أمام الاجابة التي تختارها عن كل من الاسئلة التالية:-

السؤال	موافق بشدة	موافق	غير موافق	غير موافق بشدة
١- هل تشعر بعد أن أصبحت طالباً في كلية الطب، بأن مستواك ضعيف في اللغة الإنجليزية لا يتناسب مع المستوى المطلوب للدراسة في هذه الكلية.				
٢- هل مستواك في اللغة الإنجليزية يعوق فعلاً تحصيلك في المقررات الأكاديمية التي تدرسها في كلية الطب.				
٣- هل تشعر أن أساتذتك في كلية الطب غير راضين عن مستواك في اللغة الانجليزية.				
٤- هل تجد نفسك مضطراً للجوء إلى ملخصات وترجمات إلى اللغة العربية للتغلب على مستواك في اللغة الإنجليزية أثناء دراستك في كلية الطب.				
٥- هل تعتقد أن قلة أو كثرة عدد المقررات التي تدرسها في كل فصل دراسي هو عامل رئيسي يتحكم في مستوى تحصيلك الأكاديمي في كلية الطب، وليس مستواك في اللغة الإنجليزية فقط.				
٦- هل تشعر أن مستواك في اللغة الإنجليزية قد تحسن بعد أن أصبحت طالباً في كلية الطب.				

٧- ضع دائرة حول المهارة أو المهارات التالية التي تشعر أنها تحسنت لديك أكثر من الأخرين في اللغة الإنجليزية من جراء دراستك بهذه اللغة في كلية الطب:

-الكلام - الاستماع -القراءة -الكتابة

٨- رتب المهارات اللغوية التالية في اللغة الإنجليزية حسب حاجتك لها كطالب في كلية الطب:

-الكلام - الاستماع -القراءة -الكتابة



ملحق رقم (١)

Food which is kept too long decays because it is attacked by yeasts, moulds and bacteria. The canning process, however, [1 a. opens b. closes c. tightens d. seals] the product in a [2 a. containers b. container's c. containerings d. container] so that no infection [3 a. is b. are c. will d. can] reach it, and then [4 a. its b. it c. it's d. they] is sterilized by heat. [5 a. Hot b. Heat c. Hotter d. Hottest] sterilization destroys all infections [6 a. present b. find c. discover d. fetch] in food inside the can. No chemical preservatives are [7 a. necessary b. necessarily c. necessity d. more necessarily] , and properly canned food [8 a. does b. is c. are d. do] not deteriorate during storage.

[9 a. A b. An c. The d. Some] principle was discover in 1809 [10 a. in b. on c. by d. with] a Frenchman called Nicolas Appert. [11 a. He's b. His c. He d. Him] corked food lightly in a wide-nicked glass bottles [12 a. but b. yet c. and d. since] immersed them in a bath of hot water to [13 a. drives b. drove c. driven d. drive] out the air, then he hammered the corks down [14 a. by b. for c. into d. to] seal the jars hermetically. Appert's discovery was [15 a. rewarding b. reward c. rewards d. rewarded] by the French government [16 a. unless b. because c. in order to d. to] better preserved food supplies [17 a. are b. were c. has d. have] needed for Napoleon's [18 a. troop b. trooping c. trooper d. troops] on distant campaigns.

[19 a. With b. At c. An d. By] 1814 an English manufacturer [20 a. is b. have c. has d. were] replaced Appert's glass metal with metal containers and [21 a. were b. is c. was d. are] supplying tinned vegetable soup [22 a. but b. in c. on d. and] meat to the British navy. The next improvement, [23 a. at b. on c. from d. in] 1860, was the result [24 a. from b. of c. off d. for] Louis Pasteur's work on sterilization through the application of scientifically controlled heat.

Today vegetables, fish, fruit and meat [25 a. is b. are c. has d. had] canned in enormous quantities. Within three generations the eating habits of millions have been revolutionized.

Cente

er File

قراءات ومراجعات



نقد النظريات المعاصرة حول القانون والدولة والأيديولوجيا القانونية السياسية ❖

تأليف: بوب جيسوب

ترجمة: د. سعيد العليمي *

❖ Jessop,Bob,State theory: putting the Capilalist State in its Place. Second chapter p p 48-78. The Pennsylvanid State University Press. U.S.A 1990

أعاد الماركسيون على مدى العشرين عاما الماضية اكتشاف كل من الدولة والقانون بوصفهما مشكلتين نظريتين. وقد أنتج هذا فيضاً حقيقياً من الكتابات حول هذين الموضوعين. وقد غطت المناقشة الناجمة عن ذلك مدى شمل الموضوعات المنهجية الأشد تجريداً وصولا إلى المشكلات التاريخية النوعية الصرفة، كما ولدت تنويعة من الفرضيات والرؤى. ومثال ذلك العلاقات بين المجالات الاقتصادية والقانونية - السياسية، والحدود المؤسساتية للدولة، وهدف الحكومة ودورها، تمفصل الجانبين الإكراهي والمعياري في النظام القانوني، الطابع الطبقي لحكم القانون، تأثيرات وحدود تدخل الدولة عبر مختلف الوسائل، الاختلافات في شكل ووظيفة الدولة العادية والدولة « الاستثنائية »، معنى « الاستقلال النسبي » في علاقته بالقانون و/أو الدولة، العولمة المتزايدة للإنتاج الرأسمالي وآثارها الضمنية في القانون الوطني والدولة - الأمة. هذه الموضوعات

* المستشار القانوني لرئيس جامعة البحرين

للرأسمالية »، قد أثار الرجعية السياسية وحفز الميول الفاشية والتسلطية في الدولة. عادة ما ترى هذه المقاربة القانون في دائرة القانون الخاص بوصفه انعكاساً آلياً أو ملحقاً ظاهراً للقاعدة الاقتصادية، وهي تعالج القانون العام بوصفه أداة قمعية للسيادة الطبقية السياسية موظفاً من قبل الطبقة السائدة، أو أحد أقسامها. وقد تُعرض الأيديولوجية القانونية في معظم الحالات بوصفها شكلاً رئيساً (إن لم تكن الشكل الرئيس) للتعمية وإسباغ الشرعية على علاقات السلطة الاقتصادية والسياسية. وبالضبط كما تجادل الماركسية اللينينية بأن المراحل المختلفة من التطور الرأسمالي تنعكس على التغيرات التي تعتري طبيعة ووظائف الدولة، فإنها تدعى أيضا أن القانون وحكم القانون قد تقوضا بسبب انتشار الإمبريالية و « الأزمة العامة للرأسمالية »، (مور ١٩٥٧، كوسينين ١٩٦١، ڤارجا ١٩٦٨، نيدبايلو، ١٩٧٢، مؤلف جماعي ١٩٧٤ - ٦، بوترڤيجه ١٩٧٧، لوين وتومانو ١٩٧٧، بورلاتسكي ١٩٧٨).

وقد تعرض هذا الاتجاه لنقد متزايد خلال الستينات حين قطع اليسار الماركسي أواصره مع الستالينية ونفوذ الكتلة السوفيتية. وقد اتخذ رد الفعل أشكالا نظرية متباينة في أقطار مختلفة. وقد كانت أشد الاستجابات مغزى فيما يتعلق بغرضنا هي تطور مدرسة « منطق الرأسمال »، (أو اشتقاق الدولة Staatsableitung) في ألمانيا الغربية، وظهور البنيوية الألتوسيرية في فرنسا وامتدادها إلى بريطانيا، وبعث جرامشي في إيطاليا، وأماكن أخرى. وما دامت هذه المقاربات سوف تشغلنا فيما يلي، فبمقدورنا أن نكون موجزين تماماً في عرض ملامحها العامة وبراهينها.

بينما تلهم تحليلات « ستاموكاب » مقاربة لينينية للنظرية الماركسية إلى حد كبير، فإن ما يشكل أساس مدرسة « منطق الرأسمال » هو قراءة هيجيلة لمنهج ماركس. والغالب على مؤلف ستاموكاب، تصنيف المادة التاريخية تحت مفاهيم عامة فحسب (مثل « دكتاتورية البورجوازية الاحتكارية » أو « التناقض الأساسي بين قوى الإنتاج الاجتماعية والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ») وكذلك كثير من المراحل الخاصة

وكثير غيرها نوقشت بحمية. مع ذلك، وعلى الرغم من أن كثيراً من الطاقة قد استثمر في مثل هذه المواجهات النظرية، انتهاءً إلى اقتراح إجابات متنوعة، إلا أن عدم الاتفاق ما زال سائدا، ويبدو كأن كثيراً من الموضوعات تستعصي على الحل. وينطبق هذا على تحليلات القانون بقدر ما ينطبق على تحليلات الدولة. إنني أركز في التعليقات التالية على وجهات النظر الماركسية حول القانون ولكن سوف تجرى الإشارة أيضاً إلى النظريات حول الدولة. وسوف أولى الانتباه في كلتا الحالتين إلى الموضوعات النظرية الأساسية المطروحة أكثر من المشكلات التاريخية النوعية.

بعض المقاربات النظرية الرئيسة

لقد شهدت إعادة الاكتشافات النظرية الراهنة للقانون والدولة تنوعاً متزايداً في طريقة المقاربة، وقبل مراجعة المؤلفات الأحدث في القانون سوف أوجز باختصار المقاربات الرئيسة.

لقد كان التقليد المهيمن لوقت طويل هو التقليد الماركسي اللينيني. وهذا التقليد يعالج الدولة بوصفها أداة قمعية من الناحية الجوهرية التي تُمكن سيطرتها الطبقات السائدة اقتصادياً من أن تمارس دكتاتوريتها على الطبقات المسودة (من أجل مختصر يبدى وجهة نظر متعاطفة انظر مور ١٩٥٧، ومن أجل دفاع جريء انظر باليبار ١٩٧٦). تضمن تطبيق هذه المقاربة في شكلها النموذجي تكديس المادة لتبيان كيف سيطرت الطبقة السائدة على جهاز الدولة بغض النظر عن شكله، ثم وظفت سلطته لمتابعة السياسات التي تروج مصالحها الطبقية الخاصة. لقد دللت أيضاً على توافق طبيعة الدولة الرأسمالية مع قاعدتها الاقتصادية المتغيرة. وهكذا فبينما كانت الرأسمالية التنافسية الليبرالية مرتبطة بالنظام الديمقراطي البورجوازي، فإن نمو الإمبريالية والقدوم اللاحق لما أسمى « بالأزمة العامة

الطبقي الجوهري للقانون خلف مظهر المساواة، والحياد، والشمول. يدين كثير من هذا الجهد لتحليل باشوكانيس Pashukanis للقانون الخاص، وقد عالجت بعض التحليلات الأخرى القانون العام أيضاً على نحو أكثر تفصيلاً.

تطورت البنيوية الألتوسيرية في مواجهة التشويهات الستالينية للماركسية اللينينية ورد الفعل ذى النزعة الإنسانية على النظرية والممارسة السوفيتية (من أجل مراجعات مفيدة انظر بنتون ١٩٨٤، إيليوت ١٩٨٨). ومن ثم فقد رفضت بحزم كل اعتقاد في ذات فردية أو طبقية أضفى عليها الوعي، والعقل والإرادة الحرة، وكذلك كل أشكال الحتمية الاقتصادية التي عينت القوى الاقتصادية بوصفها المحرك المستقل بذاته للتطور الاجتماعي. بدلاً من ذلك فقد أحلت مفهوم الكل المبنين المعقد ونسبت إليه أولوية سببية على أجزائه الاقتصادية، والسياسية، والأيديولوجية، كما أكدت أيضا أن الأفراد يشتغلون كحملة سلبيين وكدعائم Supportters Porteurs, Traeger للعلاقات الاجتماعية التي تنتج نفسها ذاتيا بصفة جوهرية. وعلى الرغم من أن ألتوسير طور هذه النظرات بداية في العلاقة بالإبستمولوجيا وببعض المشاغل الفلسفية الأخرى، إلا أنها طبقت منذئذٍ في تحليلات الاقتصاد السياسي، والدولة، والقانون والأيديولوجيا. لقد جرى التدليل في هذه المجالات على أن نمط الإنتاج (وبتوسيع النطاق، المجتمع) هو كل مبنين معقد، يتضمن عدة مستويات مستقلة نسبياً يشرط كل منها الآخر مع ذلك، وهو يتسم بهيمنة مستوى واحد (اقتصادي، سياسي قانوني، أو أيديولوجي) على المستويات الأخرى، ومن ثم فهو خاضع لحتمية اقتصادية في المطاف الأخير بقدر ما يُوكل نمط إعادة إنتاج علاقات الإنتاج الدور المهيمن لواحد، أو آخر من هذه المستويات (انظر خاصة ألتوسير ١٩٦٩، ألتوسير وآخرون ١٩٧٠، ولنقده الذاتي اللاحق، انظر ألتوسير ١٩٧٤، وباليبار ١٩٧٥). تماثل المقاربة الألتوسيرية مدرسة «منطق الرأسمال» في رفض الحتمية الاقتصادية الفظة، وفي اكتشاف الروابط بين الجانبين الاقتصادي

بالأخيرة. وعلى النقيض من ذلك فإن مقاربة اتجاه « منطق الرأسمال »، تحاول أن تطور تحليلاتها للدولة والقانون من خلال الاشتقاق المنطقي التدريجي لمفاهيم أشد عينية من نقطة انطلاق ملائمة غاية في التجريد نظرياً(١). ومادام يمكن للمرء أن يبدأ من نقاط متعددة داخل نطاق الاقتصاد السياسي الماركسي، وكيفما كان الأمر، فإن مدى الحلول النظرية يتنوع بشكل موافق لذلك. وقد كان من أشد نقاط الانطلاق المفهومية الشعبية هو تداول السلع، ومجال علاقات التبادل بين مصادر الدخل المتنافسة، والطبيعة المزدوجة للسلعة بوصفها قيمة استعمالية وقيمة تبادلية، « ورأس المال بشكل عام » في مواجهة « رءوس الأموال النوعية »، والعلاقة بين رأس المال والعمل المأجور.

وقد كان الاهتمام الرئيس في حالة نظرية الدولة هو ضرورة اشتقاق الانفصال المؤسساتي لمجال السيادة السياسية من مجال الانتاج الاقتصادي وما يترتب على ذلك بالنسبة للأشكال الخاصة للدولة الرأسمالية ولوظائفها. وبالتعارض مع النظريات العامة للسيادة الطبقية السياسية، فقد أكدت الدراسات التي تأخذ بالاشتقاق خصوصية الشكل الرأسمالي للدولة. كما أكدت، التعارض مع الأوهام الإصلاحية القائلة: إنه يمكن للدولة أن توظف في ترويض وحتى في إلغاء النظام الرأسمالي، الحدود الجوهرية لتدخل الدولة التي تعدّ شكلها ووظائفها عناصر متكاملة في المسار المتناقض ذاتياً لتراكم رأس المال. كان الاهتمام الرئيس في حالة النظرية القانونية هو اشتقاق الحاجة للأشكال النوعية للقانون، وكشف الطابع

ملاحظة:

١- لقد برهنت في مكان آخر أن الاشتقاق المنطقي الدقيق للظواهر العينية من المفاهيم المجردة هو أمر مستحيل، وينطبق هذا بشكل أقوى على اشتقاق الظواهر في نطاق معين من تلك التي في نطاق آخر. ما تتضمنه المقاربة الاشتقاقية بالفعل هو طبعة اختزالية من منهج التمفصل. انظر جيسوب ١٩٨٢.

والمجتمع المدني. وهو يُعين في هذا السياق شكلين، أو نمطين من السيادة الطبقية: القوة والهيمنة. تتضمن القوة استعمال جهاز إكراه لإجبار جمهور الناس على الامتثال والإذعان لمتطلبات نمط إنتاج معين. ويمكن للقوة أن تستخدم من قبل جماعات خاصة (ومثالها الفرق الفاشية) وكذلك من قبل أجهزة الدولة التي يعتمد أثرها في العوامل الاقتصادية والأيديولوجية، وكذلك على الاعتبارات العسكرية والبوليسية المحضة. وبالمقابل تتضمن الهيمنة حفز وإعادة إنتاج «الرضا الإيجابي» داخل الجماعات المسودة من جانب الطبقات الحاكمة من خلال ممارستها للقيادة السياسية والأخلاقية والثقافية. كما تتضمن أن توضع في الاعتبار بشكل منتظم المصالح والمطالب الشعبية، وتغيير الموقف وإجراء التسويات بشأن الموضوعات الثانوية؛ لإبقاء الدعم والتحالفات لنظام من العلاقات السياسية هشاً وغير مستقر في دخيلته (وعلى أي حال ، بدون التضحية بالمصالح الجوهرية)، وتنظيم هذا الدعم لتحقيق الأهداف القومية التي تخدم المصالح الجوهرية بعيدة المدى للطبقة السائدة. فضلاً عن أنها تتضمن أيضًا القيادة الثقافية والأخلاقية من خلال تشكيل وإعادة إنتاج إرادة جماعية، ووجهة نظر « قومية-شعبية » ، ونظرة عامة عالمية تلائم احتياجات إعادة الإنتاج الاقتصادي والاجتماعي. أضف إلى ذلك، كما أن جانب القوة ممأسس في نظام أجهزة الإكراه، فإن الهيمنة كذلك تتبلور وتتوسط من خلال نظام معقد للأجهزة الأيديولوجيه توجد عبر كامل التكوين الاجتماعي. وبالفعل، وعلى الرغم من أن ممارسات الهيمنة تحدث بالتأكيد داخل النظام الحكومي، إلا أنها تجري غالبًا ما وراء الدولة بمعناها الضيق. وهكذا يطرح جرامشي أنها، تجري أولا في المجتمع المدني، أو فيما يسمى بمجال الهيئات « الخاصة »، مثل الكنيسة، والاتحادات النقابية، والمدارس، ووسائل الإعلام أو الأحزاب، وهو يبرهن، ثانيًا، أنها تتجسد بواسطة المثقفين، الذين يتقوم دورهم في تطوير الأيديولوجيات، وتعليم الشعب، وتنظيم وتوحيد القوى الاجتماعية، وتأمين هيمنة المجموعة السائدة (انظر

والسياسي أو مستويات نمط الإنتاج الرأسمالي. على أية حال بينما يعطي « منطق الرأسمال » أولوية تحليلية وسببية للمقولات الاقتصادية عند اشتقاق شكل ووظيفة الدولة الرأسمالية والقانون، فإن المقاربة الألتوسيرية أكثر ميكانيكية في معالجتها التحدد الاقتصادي في المطاف الأخير، وتميل إلى التركيز على الخصائص النوعية للمستويات المتعددة كما لو كانت مستقلة ذاتياً.

هذا التأكيد على الاستقلال الذاتي واضح بشكل خاص في مؤلفات بولانتزاس التي تعود إلى منتصف الستينات وما بعدها. ركز بولانتزاس في البداية على الاستقلال الذاتي للقانون، وأوجه فعاليته في نمط الإنتاج الرأسمالي، وسيادة الأيديولوجيا القانونية في المجتمعات البورجوازية. وقد طور فيما بعد هذه المقاربة حتى بلغت تقويمًا متكاملاً للنموذج الرأسمالي للدولة ودورها في تأمين السيادة الطبقية السياسية، والتماسك الاجتماعي. وقد طُورت المقاربة الألتوسيرية أيضًا في اتجاه أصيل من قبل إدلمان، وكذلك من قبل هيرست، وهندس، والمشتغلين معهم، وإن يكن من خلال نقد ذاتي مطول، ونفور بالغ من المشروع الألتوسيري. وهكذا يعالج إدلمان السبل التي يستدعى Interpellated بها الشخص القانوني بوصفه حاملاً Traeger للعلاقات القانونية استجابة للشروط الاقتصادية والسياسية المتغيرة في الرأسمالية المتقدمة. لقد رفض كل من هندس، وهيرست النزعة الكلية مع مسلَّماتها حول «التوافق الضروري» بين مستويات مختلفة من المجتمع، لكنهما مازالا معنيين بالشروط المسبقة الاقتصادية والسياسية لإعادة الإنتاج الاقتصادي، وكذلك تكوين الأشخاص القانونية، وما يترتب على ذلك بالنسبة للحياة الاجتماعية.

لم يكن جرامشى معنيًا بتعيين القوانين المجردة للحركة أو باشتقاق الأشكال والوظائف الضرورية للدولة الرأسمالية. لقد حاول بدلاً من ذلك أن يُعين العلاقات المعقدة بين القوى الاجتماعية الجماعية المنخرطة في ممارسة سلطة الدولة في وضع معين. ومفتاح مقاربته هو التأكيد على العلاقة العضوية بين الأجهزة الحكومية

باشوكانيس: حول القانون الرأسمالي والدولة

حاول إيوجين باشوكانيس أن يشتق الشكل التاريخي النوعي للقانون البورجوازي والدولة المرتبطة به من الخصائص الجوهرية للتداول السلعي في ظل الرأسمالية. وقد استندت محاولته على الملاحظات المنهجية التي أوردها كارل ماركس في **مقدمة** ١٨٥٧ ومنهج العرض في كتاب **رأس المال** DAS KAPITAL . وبالفعل فقد كانت نقطة ابتداء اشتقاقه هي ملاحظة كارل ماركس في النص الأخير بأنه لا يمكن للسلع أن تذهب إلى السوق وأن تنجز التبادل بذاتها. حيث يتعين عليها أن تعرض للتبادل من خلال تدخل الأشخاص الذين يدخلون في علاقات تعاقدية طوعية مستندين إلى أهليتهم بوصفهم ملاكاً لهذه السلع. وهكذا يخلص ماركس إلى أن العلاقة بين السلع يجب استكمالها بعلاقة قانونية بين الذوات الهادفة (ماركس ١٧٨-٩)

يَردُّ باشوكانيس أيضاً ظهور الشخص القانوني بوصفه حاملاً للحقوق إلى ظهور السلعة بوصفها حاملة للقيمة التبادلية، ويبرهن على أن منطق المفاهيم القانونية يتوافق مع منطق العلاقات الاجتماعية في مجتمع منتج للسلع. لأنه مع التطور التام للإنتاج السلعي فحسب يصبح كل شخص إنسانا مجرداً، ويصبح كل عمل نافع اجتماعياً مجرداً، وتصبح كل ذات شخصاً قانونياً مجرداً، وتتخذ القاعدة القانونية الشكل الخالص لقانون عام مجرد. ويجرى هذا لأن تداول السلع لا يتطلب فقط أن تظهر « الأشخاص » القانونية بوصفها حملة حقوق في كل ضروب الطيبات، وإنما أيضاً؛ لأن التداول الدائم للسلع يسهل وجود تمييز واضح بين حامل مثل هذه الحقوق والموضوعات التي ترد عليها الحقوق القابلة للتصرف والانتقال. وهكذا، فبينما كان الشخص القانوني ما قبل الرأسمالي فرداً عينياً ذا امتيازات عرفية خصوصية، فإن الشخص القانوني في المجتمع البورجوازي هو الحامل المجرد الشامل لكل ضروب الدعاوي. إن نواة الشخص القانوني هو مالك السلعة، غير أن الخصائص الشكلية

بصفة خاصة جرامشى ١٩٧١، ومن أجل تعليق مفيد انظر بوسى - جلوكسمان ١٩٧٨، موف ١٩٧٩، ساسون ١٩٨٠).

على الرغم من أن هذه المقاربة تتضمن القليل مما يمكن أن يقال مباشرة حول شكل القانون في المجتمعات البورجوازية فإنها تقدم كثيراً من الرؤى النافذة حول كيف يعمل النظام القانوني ودوره في تأمين السيادة الطبقية. بالإضافة إلى العمل حول المؤسسات العقابية، وأشكال السيطرة الاجتماعية المرتبطة بها (يتعين علينا هنا أن نعترف بأنها تدين بنفس القدر لمؤلفات فوكو)، هناك كم متنام من الدراسات ضمن هذا التقليد عنيت بتطور الدولة القوية، وإعادة تنظيم النظام القانوني. إن التحليلات التي قام بها هال Hall ومعاونوه، وكذلك جدالات بولانتزاس حول نزعة الدولة التسلطية Authoritarian statism هي أمثلة جيدة على هذه المقاربة. وسوف نعالجها فيما يلي.

حول شكل ووظيفة القانون البورجوازي

إن الاهتمام الرئيس لما يسمى بمدرسة « منطق الرأسمال » هو اشتقاق شكل الدولة الرأسمالية من طبيعة رأس المال و / أو تأسيس هذه **المتطلبات الوظيفية المسبقة** للتراكم التي يتعين تلبيتها من خلال توسط نشاط الدولة. هناك اتفاق ضئيل حول أفضل نقاط ابتداء مثل هذا الاشتقاق أو أشد المظاهر مغزى بصدد شكل ووظائف الدولة الرأسمالية. كيفما كان الأمر، فهناك اتفاق عام بين أفضل نماذج هذه المدرسة بأنه لا يتعين الانتقال مباشرة من مستويات التجريد العليا إلى تحليل الأوضاع السياسية النوعية: فمن الجوهري فحص نظام التوسطات المعقد الذي يتدخل بين التحددات الأشد تجريداً ومباشرية الوضع العيني. هذا التخصيص مهم وينطبق أيضًا على « تحليلات شكل » النظام القانوني.

على خطى باشوكانيس

يجادل بوركارد توشلينج بأن القانون ينشأ بوصفه نظاماً نوعياً للعلاقات بين الأفراد مع تطور الرأسمالية فقط. وقد كان القانون قبل ذلك منحصراً في فئات معينة من الأفراد وعلاقاتهم في مجالات خصوصية، ولكن الرأسمالية قد أدت إلى إضفاء صبغة قانونية على كل العلاقات الاجتماعية، وإلى ميلاد الشخصية القانونية، ونمو أجهزة قانونية متخصصة، وتعزيز القانون بوصفه مبدأً ناظماً للنظام الاجتماعي ككل. والعامل الحاسم في بروز هذا النمط من النظم القانونية ليس نمو الشكل السلعي بوصفه كذلك، وإنما قابلية تعميمه على تبادل قوة العمل مع رأس المال. يدعى توشلينج أولا: أن مثل هذا « التسليع » لقوة العمل **يتيح** تأسيس حكم القانون بين المواطنين الأحرار والمتساوين شكلياً، وثانيا: أنه **يتطلب** أيضاً مثل هذا النظام القانوني لتبرير، وتنهيج وتنظيم تبادله مع رأس المال. باختصار بينما يربط باشوكانيس الشكل القانوني بتبادل السلع فحسب، ويتجاهل خصائصها وأصولها النوعية ، فإن توشلينج يصر على أن التنظيم الرأسمالي لسوق العمل وعملية العمل هما مفتاحا النظام القانوني. ويخلص إلى أن القانون ينبغي أن يفهم بلغة التمفصل الكلي بين الإنتاج، والتوزيع والتبادل.

ثم يتدبر توشيلنج بعدئذٍ كيف تحدد الرأسمالية شكل ووظيفة القانون. وهو يجادل بأن القانون يلعب دوراً حاسماً في توسط التناقض بين المساواة الشكلية بين الملاك الأفراد لمختلف السلع (بما فيها قوة العمل) وعدم المساواة الواقعية الناجمة عن الاستغلال الطبقي داخل نمط الإنتاج الرأسمالي. إنه من ثم لمن الأساسي بالنسبة للقانون أن يتجرد عن الاختلافات الواقعية بين ملاك السلع في توسط وضمان مجال علاقات التبادل. كيفما كان الأمر، بينما يقدم القانون من ثم ضمانات شكلية عند منح حقوق الملكية واكتسابها من خلال التبادل المشترك بين ملاك السلع الأحرار

للحرية والمساواة المتجذرة في المجال الاقتصادي قد جرى تعميمها بيسر على النطاقات الأخرى للمجتمع المدني والدولة (باشوكانيس ١٩٧٨ : ١٠٩ -٣٣ ومواضع أخرى).

حاول باشوكانيس في هذا السياق أن يشتق شكل الدولة البورجوازية بوصفها جهازاً لا شخصياً للسلطة العامة متميزاً من المجال الخاص للمجتمع المدني. لقد دلل على أن الشكل القانوني لدولة الحق/ القانون Rechtsstatt (أو الدولة الدستورية المؤسسة على حكم القانون) المميزة للمجتمعات البورجوازية هي أمر مطلوب بحكم طبيعة علاقات السوق بين أفراد أحرار، ومتساوين. وهذه ينبغي أن تُتوسط، وأن تُراقب وتُضمن من قبل ذات جماعية مجردة مفوضة بسلطة إنفاذ الحقوق في صالح كل الأطراف في المعاملات القانونية. مع ذلك، على الرغم من أن سلطة الدولة تُدخل الوضوح والاستقرار في بنية القانون وتضمن اشتغال العلاقات القانونية، فإن الأساس المادي للشكل النوعي للقانون البرجوازي والشخصية القانونية ما يزالان متجذرين في علاقات الإنتاج الرأسمالية. ويتضمن هذا بدوره أن القانون سوف يضمحل مع الدولة حين يُقضي على أساسهما المشترك في علاقات الإنتاج و/ أو التوزيع البورجوازية (باشوكانيس ١٩٧٨: ١٣٤-٥٠، ٦٣-٤، ٤٩,٨٠، ١٠٤، ١٨٨ ومواضع أخرى). هذه المحاولة الرائدة منطقياً لاشتقاق الشكل الضروري للقانون البورجوازي قد طورت بطرق متنوعة في الكتابات المعاصرة حول القانون والدولة في المجتمعات الرأسمالية. كما أنها قد تعرضت أيضا لنقد على نطاق واسع. ولكن قبل أن نستدير إلى هذا النقد، سوف نُقوم كيف وظف عمل باشوكانيس في الكتابات الماركسية اللاحقة. يتابع كثير من النظريين باشوكانيس في التأكيد على وجود توافق جوهري بين شكل السلعة والشكل القانوني، ولكن القليل منهم يضيف جوهريا لهذه الأطروحة. ومن بين الأخيرين سوف نركز على كتابات توشلينج، ساور ، بلانكه وآخرين، وكذلك هيرش وبرويس.

جماعي حقيقي أي ذات موحدة قادرة على أن تتحدث وتتصرف نيابة عن كل رءوس الأموال. بدلاً من ذلك فهي تتصرف بوصفها « رأسمالياً جماعياً مثالياً » غير أن ذلك يكون إلى الحد الذي تتوافق فيه متابعتها للمصالح النوعية المهيمنة حاليا مع الحاجات المنسوبة إلى رأس المال عموماً. ويعتمد هذا على نظام معقد من التوسطات ضمن العملية الاقتصادية، والصراع الطبقي السياسي والأنشطة السياسية - القانونية و/أو الاقتصادية للدولة. ثم يلمح توشلينج أيضاً إلى أن الأشكال المتميزة للقانون والدولة في المجتمعات الرأسمالية تحبذ تراكم رأس المال، وهو ما يزال يؤكد التطابق الجوهري والأساسي بين الرأسمالية وسيادة نظام قانوني معين (توشلينج ١٩٧٦: ٣٠ - ٤٧,٩ -٥١ ، ٩٧-١١٣ ومواضع أخرى).

يبحث ديتر ساور أيضا كيف يساعد القانون الدولة على تحقيق بعض الشروط المسبقة لتراكم رأس المال. وهو يعزو شكل الدولة الرأسمالي إلى انفصالها عن رابطة/ سلسلة التبادل. إن وظائفها مرتبطة بدورها بالحاجة إلى حل تناقض أساسي في الإنتاج السلعي الرأسمالي: أي التناقض بين الشكل الاجتماعي الذي ينظم الإنتاج في إطاره، والجوهر المادي لمنتجاته. بينما يوجد جانب واحد لهذا التناقض في سيادة شكل القيمة (مادام فائض القيمة يخلق في عملية العمل ثم يتحقق، على أية حال، خلال التبادل)، يكمن الجانب الآخر في حقيقة أن دورة رأس المال تعتمد على إنتاج فائض القيمة. تُعني المفاهيم المركزية التي تتوسط تحليلات ساور بمجال المنافسة والتبادل. وإنه لعلى هذا المستوى يعبر تناقص « الشكل- المضمون » عن نفسه في كل من المشكلات التي تواجه رءوس أموال بعينها في انتزاع وتحقيق فائض القيمة (زيادة أو تثبيت أسعار السلع) وفي المشكلات التي يواجهها ملاك سلع متعددون (بمن فيهم خاصة العمال المأجورين) في تأمين الشروط المادية المسبقة لإعادة إنتاجهم (أي فوائض قيمة استعمالية) و/أو تلك التي تخص دورة رأس المال ككل. وإنه لعلى هذا المستوى أيضاً يظهر مجال العلاقات القانونية ثم

والمتساوين، فإنه يؤمن أيضاً إمكانية الاستيلاء على فائض العمل دون مقابل في عملية العمل الرأسمالي. وفي هذا الصدد فإنه يقدم الإطار القانوني الذي يجرى ضمنه تركز وتمركز رأس المال على حساب البورجوازية الصغيرة ورءوس الأموال غير الكفؤة، وكذلك البرولتياريا.

إن هذه الوظيفة الأخيرة هي التي تفسر لم لا يمكن للقانون أن يكون الشأن الخاص للرأسماليين حيث يتعين إنفاذه ليس ضد العمل والطبقات المسودة فحسب وانما ضد رءوس الأموال الفردية أيضاً. وهكذا لا بد وأن تعهد إدارة القانون إلى جهاز خاص متميز من الفاعلين الاقتصاديين، وتقع هذه المهمة على عاتق **دولة القانون** Rechtsstaat بوصفها شخصاً قانونياً مستقلاً مُنح احتكاراً رسمياً لممارسة العنف، وخُول سلطة تطبيق القانون في كل المجالات. يبرهن توشلينج بأن الدولة الرأسمالية هي دولة قانونية Rechtsstaatlich شكلاً من الناحية الأساسية، وهذا يؤثر في كيفية تدخلها في كل المجالات، وليس فقط في دورها كضامن للنظام القانوني. لأن التناقضات بين مختلف لحظات دورة رأس المال، وبين الفاعلين، والطبقات الاقتصادية المختلفة يعاد إنتاجها ضمن النظام القانوني. ولكن لا يتضمن هذا بأي حال ترجمة آلية بسيطة لما هو اقتصادي إلى مقولات قانونية. بدلاً من ذلك فإن الشروط المسبقة المتنوعة للتراكم الرأسمالي يتعين أن يُعبر عنها وتُتوسط من خلال الأشكال القانونية بدلاً من فرض ذاتها مباشرة على انتباه الدولة. ويتضمن هذا بدوره عدم تحدد معين في تدخلات الدولة بالنسبة إلى الواجبات الاقتصادية ويتيح مجالا للصراع السياسي ضمن الشكل البورجوازي للقانون. لا يمكن أن تكون هناك ضمانات مطلقة بأن دولة القانون Rechtsstaat سوف تؤمن إعادة إنتاج رأس المال، حيث تعتمد آثار أفعالها إزاء التراكم على كيفية انعكاس انتظامات أو قوانين حركة رأس المال في توازن القوى السياسية.

تتطور هذه الفكرة قدماً حين ينكر توشلينج أن الدولة وبأي معنى كان هي رأسمالي

تهدد بتقويض الاستقلال الذاتي لرءوس أموال و/أو ملاك سلع معينين كما تقوض حكم القانون بقواعده الشاملة ومساواته الشكلية.

وتقوم بعض المشكلات المماثلة ضمن جهاز الدولة ذاته، كما تتبنين من خلال أشكاله النقدية والقانونية. وهكذا، فبينما تعتمد وحدة وتنسيق الفروع والأنشطة المتنوعة لجهاز الدولة على مراعاته لنفس المبادئ الشكلية العامة للمسئولية المالية والقانونية، فإن قدرته على التدخل بفعالية يعتمد على الاستجابات المرنة في تدبير الموارد وإدارة السياسات إزاء الظروف المتغيرة. يؤكد ساور أن الدولة فيما يخص كلا من أنشطتها لحل المشكلات وتنظيمها الداخلي، لا تستجيب للحاجات الاقتصادية بوصفها كذلك وإنما تستجيب لتمثلها ضمن مجال الصراع السياسي، المتبنين قانونيا والمشروط (Rechtsformig)، « حول المشكلات الاجتماعية » (ساور ١٩٧٨: ١٤-٣٦، ٦٠-٨ ، ٧٠-٦، ١٢٢-٨٠ ومواضع أخرى).

الدولة الدستورية وحدودها

لقد جرى التأكيد على دلالة الشكل القانوني في كل من تنظيم واشتغال الدولة الرأسمالية من جانب بلانكه، ويورجن وكاستنديك أيضا. وقد برهنوا مع بعض منظري الدولة الآخرين بأن دولة القانون Rechtsstaat هي شرط جوهري مسبق متضمن في دورة رأس المال. يتعين أن يصاغ القانون بحيث يهيئ الناس كحملة Traeger واعين للعلاقات الرأسمالية، وعليه أيضاً أن يُظاهر بالقوة ليؤمن إكراهات السوق. هاتان المهمتان المزدوجتان تعينان كلا من الانفصال المؤسسي لدولة القانون Rechtstaat وشكلها بوصفها سلطة عامة غير شخصية تقف فوق الأشخاص القانونية الخاصة. وينطوي هذا على أن الشكل الأساسي للسياسة هو نزاع على خلق و/أو تطبيق العلاقات القانونية التي تحكم كلا من المجالين العام والخاص للمجتمع

يستلزم التوسط، والتنظيم وتكريس المصالح النوعية لملاك السلع بوصفهم بشراً (Hommes) والمصالح العامة لمواطنين (Citoyens) أحراراً ومتساوين صورياً، والعلاقات بين المصالح النوعية والمصالح العامة لهؤلاء « البشر - المواطنين » المزدوجين متعددي الأوجه.

يبرهن ساور في هذا السياق على أنه لابد وأن تكون الدولة منفصلة مؤسساتياً عن سلسلة التبادل. حيث يمكن لها على هذا النحو فقط أن تؤمّن الإطار القانوني للمجتمع الرأسمالي وتدعم قوى السوق في سعيها لتجاوز تناقض «الجوهر- القيمة» وأن توجه أنشطتها في هذا الصدد نحو الحاجات المادية لزيادة أو لتثبيت أسعار السلع وإعادة الإنتاج كما تتجلى في « مشكلات اجتماعية » متمفصلة في الميدان السياسي، وهي تُتوسط من خلال سيطرة الدولة على النقود والقانون كوسيطين للتدخل الاجتماعي، وهي تعاق باعتماد الدولة على التراكم المتواصل لمواردها الشغالة وكذلك بالتناقضات الباقية للنظام الرأسمالي.

ويميز ساور بين أربعة أنماط أساسية لتدخل الدولة: أ- تغيير الإطار القانوني لعلاقات التبادل. ب- تغيير الشروط الشكلية التي تحسم في إطارها المنازعات حول المصالح، ج - التدخلات المباشرة دعما لإعادة الإنتاج المادي الخاص و د- تدبير الاحتياط العام لمتطلبات إعادة الإنتاج المادي. ثم يناقش بعدئذ النطاق والحدود الفعالة لهذه الأنماط من تدخل الدولة تأسيساً على انعكاساتها المحتملة على إعادة الإنتاج الفردي، والمنافسة بين رءوس الأموال الفردية والتوازن بين المصالح العامة والخاصة. لقد جرى التأكيد بصدد كل حالة بأن النقود والقانون لهما حدود متميزة كوسائط للتدخل. بغرض التجريد، يكفل الشكل العام للنقود والقانون أنهما وسائط غير ملائمة للسيطرة المباشرة على الشروط العينية لزيادة أو لتثبيت أسعار السلع و/ أو إعادة الإنتاج الفردي. مع ذلك، إذ تحاول الدولة أن تلطف هذا التناقض بالعمل مباشرة لدفع مصالح خصوصية أو بتقديم متطلبات مادية نوعية، فإنها

شروط مادية خصوصية متطلبة لتراكم رأس المال. وهي أيضاً مستعدة لاستخدام القوة خارج إطار القانون لتأمين الحكم البورجوازي إذا ما هددت البروليتاريا أسس النظام الرأسمالي. إن الحرية ، والمساواة وحكم القانون هي مظهر واحد فقط من الحكم البورجوزاي : مظهره الآخر هو داعي المصلحة العليا raison'etat والتحيز الطبقي والعنف المكشوف. كلا الجانبين جوهريان لإعادة إنتاج المجتمع البورجوازي ولا يجب إهمال أي منهما (هيرش ١٩٧٨ : ٦٤-٥).

عرض أولريش برويس وجهة نظر مشابهة في محاولته لتطوير نظرية مادية دستورية بالتعارض مع النظريات الليبرالية للقانون والدستور. وهو يبرهن بأن قصر سلطة الدولة حصرا على حكم القانون يمكن تصوره فقط على أساس علاقات إنتاج لا يجرى توسطها عبر التداول فحسب، وإنما أيضا على أساس علاقات إنتاج غير عدائية، أي على أساس الإنتاج السلعي الصغير.

في مثل هذه الحالات هناك تناسق متناغم بين العمل والملكية، بين خلق القيمة وتلبية الحاجات، وهذا يعني أن القوانين العامة يمكن أن تحكم علاقات التبادل وتحمي حقوق الملكية دون أثر معاكس في العملية الكلية لإعادة الإنتاج المادي. ولكن إخضاع العمل الحي للعمل الميت في ظل الرأسمالية وسيادة اعتبارات « القيمة » على الحاجات الجوهرية يعني أن الدولة البورجوازية يجب أن تلجأ أيضاً إلى معايير وسياسات ملموسة ما فوق قانونية واستثنائية توجه إلى ترضية أفراد معينين في مواقف عينية.

وهكذا فإن حكم القانون (مجال القانونية البورجوازية) يجب أن يستكمل بأنشطة يتعين أن تبرر طبيعتها المتميزة الاستثنائية والهادفة بتأثيرها في إعادة إنتاج الرأسمالية (مجال الشرعية البورجوازية)(برويس ١٩٧٣ : ٧-١٩٥ ومواضع أخرى).

البورجوازي. وهو يعني أيضاً أن أعمال الدولة التي يجري توسطها عبر النظام القانوني يمكن أن تؤثر فقط في دورة رأس المال من خلال إرادة الأشخاص القانونية عند ممارسة حقوقهم المتنوعة. وبالمثل فإن تدخلات الدولة عبر سيطرتها المحدودة على النقود (بما في ذلك الائتمان، والضرائب، والنفقات إلى آخره) يمكن أن تؤثر فقط في دورة رأس المال من خلال تأثيراتها على أوضاع الفاعلين الاقتصاديين بوصفهم حائزي نقود الذين يبقون أحراراً في أن يوظفوها حسب إرادتهم ضمن حدود النظام القانوني. حتى حين تلجأ الدولة إلى الإكراه أو توقف استعمال حقوق معينة في مسعاها لإبقاء أو إستعادة تراكم رأس المال فإنها تجد نفسها مقيدة باحترام الشكليات القانونية.

وهم يلاحظون أيضاً أن المضمون النوعي للقانون العام والخاص يعتمدان على التوازن المتغير للقوى الطبقية، وإن مختلف الحقوق التي تحرز عبر نضال الطبقة العاملة يمكن أن تعوق التراكم حتى حينما يتطابق شكلها مع حكم القانون. وهكذا، إضافة إلى الحدود المفروضة على تدخل الدولة عبر خضوعها لقوانين حركة رأس المال بوصفها نظاماً، فإنها تخضع أيضا للقيود المنبثقة عن مجموع القوى الطبقية (انظر بلانكه وآخرين ١٩٧٥ : ٤١٤-٤٤, ١٩٧٨, ١٠٨-٤٧).

الدولة بوصفها شرعية ولا شرعية

بينما يؤكد النظريون السابقون شكل الدولة القانونية Rechtstaatlich للدولة الرأسمالية، فإن محللين آخرين قد جهدوا لتأكيد أحادية جانب هذه النظرة. وهكذا يوافق هيرش على أن الدولة البورجوازية تقنن قواعد التبادل السلعي والعلاقات النقدية، وتؤمن وضوحها، واستقرارها وقابليتها للحساب. ولكنه يؤكد أيضا أن الدولة تنتهك دوما حكم القانون من خلال لجوئها للإجراءات التنفيذية لتأمين

انفصال المجال السياسي - القانوني عن المستوى الاقتصادي والتوسط القانوني المرتبط بالاستغلال الاقتصادي عبر تبادل العمل الحر المأجور مع رأس المال. ولكنه يشير أيضاً إلى اهتمامه بتتبع تطور الشكل القانوني من أصوله في القوانين البربرية (Leges) المتعلقة بالتعويض والدية وعبر ذلك إلى وظائفه في الانتقال إلى الاشتراكية. (باشوكانيس ١٩٧٨: ٤٠, ٤٢-٣، ٤٥, ٥٨-٦٢، ٦٧-٨، ٧١-٢، ٨٩, ٩٤-٥, ١٢٠-١). إن تمييز توشلينج في هذا السياق بين الشكل الخلوي للقانون (الشخص القانوني بوصفه حاملا للحقوق) والنظام القانوني المتطور المميز للمجتمعات البورجوازية ، الذي جرى الإلماح إليه فقط في تحليل باشوكانيس (١٩٧٨: ٤٠ -١ ، ٤٦ - ٧١، ١٢٠ -١) مفيد نظريا بصفة خاصة ويحتاج إلى انتباه أعمق. أضف إلى ذلك، أنه حتى لو أن باشوكانيس قد قصر انتباهه حقاً على التداول السلعي وعلى الشكل الخلوي للقانون، فإن كثيراً من الأعمال اللاحقة قد مدت [سعت] تحليلاته على دورة رأس المال ككل دون حاجة لأية تعديلات جوهرية.

وهكذا، وعلى الرغم من أنه لا باشوكانيس ولا أي أحد آخر استطاع أن يفسر الملامح المميزة للقانون البورجوازي بمفهوم التداول السلعي على نحو خالص، فقد ما يزال من الممكن أن نفعل ذلك بأن نأخذ في الاعتبار تعين الشكل الخلوي تضافرياً عبر تسليع قوة العمل والحاجة الناشئة لنظام قانوني يدار من قبل دولة قانون Rechtstaat . وبالمثل بمقدورنا أن نعين بشكل جيد الوظائف المميزة لنظام كهذا بواسطة تحليل كيف يتوسط، ويعتم، ويكرس كل من الاستغلال الاقتصادي والسيادة السياسية لصالح رأس المال؟ وإن عدم قيام بعض المؤلفين بإنجاز ذلك لا يستتبع إبطال كامل المقاربة.

لقد اتُّهم باشوكانيس أيضا بالنزعة الاختزالية استناداً إلى أساس واحد أو إلى أساسين معا. يقال أحيانا أنه يشتق شكل القانون من القاعدة الاقتصادية وهو من ثم مذنب بالنزعة الاقتصادية. وأحيانا يُتهم بفرض وحدة زائفة على النظام

نقد وتقويم

إلى أي مدى تساعدنا هذه النظريات على تحليل طبيعة القانون والدولة؟ إنها تمثل بالتأكيد تقدما ذا مغزى على النزعة الاقتصادية الفظة و/أو النزعة الإرادية الساذجة للماركسية اللينينية التي تتجاهل الشكل لحساب المضمون ثم تختزل الأخير بعد ذلك إلى كونه أثرا للقاعدة المادية و/أو الإرادة الطبقية. ولكن إلى أي حد تبدو مثل هذه النظريات ملائمة بوصفها تفسيرا لشكل القانون وكيف تضيء مضمونه؟ ينبغي أن يكون واضحا أنها تتناول تلك الموضوعات على مستوى عالٍ من التجريد - حيث تعالج الأشكال الأساسية للقانون والنظام القانوني ودولة القانون Rechtstaat وظائفها المتنوعة على مستوى نمط الإنتاج الخالص. وإذ تفعل ذلك فإنها تتجاهل تكوينها التاريخي وتحقيبها، وكذلك تحددها التضافري الممكن عبر الأشكال و/أو القوى الاجتماعية الأخرى. يتمخض عن هذا عدم تحدد نظري معين على المستويات الأكثر عينية وتعقيدا من التحليل، ويثير ذلك أسئلة مهمة حول كيف يتعين على مشروع البحث أن يتوجه نحو المستويات الأدنى الأغنى بالتحديدات بغير إنكار الانتقال بتناول هذه المستويات بوصفها محض حالات للمجرد و/أو بدون تخلّ عن التحليلات السابقة لصالح وصف سطحي للظواهر التجريبية. حال غياب حلول منهجية أو مفاهيم فعلية متوسطة علينا أن نعلق النقد هنا ونركز بدلاً من ذلك على مدى ملاءمة هذه النظريات على مستوى التجريد الذي اختارته.

لطالما انتقد باشوكانيس لاشتقاقه شكل القانون البورجوازي من دائرة تداول السلع بدلاً من الإنتاج الرأسمالي. وهذا النقد وجيه فقط إذا ما كان قد عزى جوهراً بورجوازياً ثابتاً للشكل القانوني، وأيا ما كان اعتقاد نقاده أنفسهم فليس هناك من سبب لعزو وجهة النظر هذه إلى باشوكانيس. لا مراء في أنه يبرهن على أن الشكل القانوني يصل إلى ذروة تطوره في ظل الرأسمالية. ولا مراء في أنه يفسر هذا بمفهوم

تصبح هذه الأجهزة والأيديولوجيات فعالة؟ ينتمي هذا إلى المستويات الأدنى للتجريد حيث تؤخذ في الاعتبار أيضا التحددات التي تكمن ما وراء النطاق المحدود للعلاقات القانونية.

وأخيراً، فقد اتهم باشوكانيس أيضا بتجاهل الدور الرئيس الذي يلعبه القمع في النظام القانوني وفي الدولة البورجوازية. وهذه التهمة أيضا غير مبررة. ليس فقط لأن باشوكانيس ملتزم تماماً (سواءأ كان ذلك صواباً أم خطأ) بالنظرة الماركسية اللينينية للدولة بوصفها جهازاً للقمع الطبقي وكونه يؤكد دور داعي المصلحة العليا raisond'etat والذرائع العارية في مجالات معينة لاشتغاله (خاصة في فترات الحرب الطبقية المكشوفة)، بل إنه يقدم أيضاً تقويماً واضحاً للمظهر المتناقض ذاتيا للقانون بوصفه حرية ذاتية مقرونة بتنظيم خارجي وهو يميل بالفعل إلى إعطاء وزن أكبر لدور العنف المنظم أكثر مما يعطيه للإرادة الفردية في مجال القانون العام (خاصة في حقل قانون العقوبات) (باشوكانيس ١٩٧٨: ٦٢-٣, ٨٩, ٩٧، ١٣٧-٨، ١٦٢، ١٦٧، ١٧٣).

على أية حال بالرغم من أنه يقر بدور الإكراه في النظام القانوني ويوافق أيضاً على أنه لا يمكن لسلطة الدولة أن تُستغرق كلياً في صورة الدولة القانونية، فإن ما يعني به باشوكانيس هو الأشكال النوعية التي يتوسط من خلالها الإكراه ويقترن بالاستقلال الذاتي الخاص. وهكذا فهو يتساءل : لم يفترض التنظيم القانوني مسبقاً شخصاً حائزا لحقوق يقيم على أساسها دعاواه بفعالية، ولم يتخذ جهاز الإكراه الخاص بالدولة شكل جهاز لا شخصي تختص به السلطة العامة منفصلاً عن الطبقة الحاكمة وبقية المجتمع المدني (باشوكانيس ١٩٧٨: ١٠٠-١ و ١٣٩-٤٠). عبر متابعته لهذه الأسئلة الجوهرية أنجز باشوكانيس أكثر إسهاماته مغزى في النظرية القانونية السياسية الماركسية، وعلى هذه الأسس قام النظريون الماركسيون اللاحقون بتطوير تحليلات أرحب في الإطار، وأغنى في المضمون.

القانوني لأنه يعمم بشكل غير شرعي ما ينتمي إلى المستوى الاقتصادي على كل العلاقات القانونية ومن ثم يهمل لسوء الحظ الأوضاع المتنوعة للتشريع والقضاء. إجابة عن تهم النزعة الاختزالية يمكن لنا أن نلاحظ أنه بينما يعالج باشوكانيس القانون بالفعل بوصفه انعكاساً محتوماً للتبادل السلعي ويؤكد التوافق المنطقي بين أشكالهما الخصوصية، فإنه لا يُعَدُّ مثل هذا التبادل المصدر الوحيد للقانون. بدلا من ذلك فهو يدلل على مناسبة الشكل القانوني حينما يكون هناك نزاع حول المصالح الخاصة. (باشوكانيس ١٩٧٨: ٨١-٢)

إن النظر إلى التبادل السلعي بوصفه موقع الشكل القانوني بامتياز Par excellence وتقديم الإنتاج السلعي الرأسمالي بوصفه الشرط التاريخي المسبق لتطوره التام نحو نظام قانوني ليس فيه ما يبرهن على أنه اختزالي. قد يكون الحال كذلك إذا تساوى التوافق المنطقي مع الضرورة السببية. مع ذلك ، حتى وإن صمت باشوكانيس نفسه حول هذه الأطروحة وبقى معرضا للتهمة فإن هؤلاء النظريين الذين يعالجون التمفصل بين العلاقات الاقتصادية والقانونية بوصفها أمرا عرضيا سوف يبدون ساذجين. أضف إلى ذلك، فبينما يفترض باشوكانيس وحدة معينة ضمن العلاقات القانونية بوصفها شرطا مسبقا للنظرية العامة للقانون، فإنه يؤكد أن وحدة القانون العام والخاص تكونت تاريخيا، وهي شكلية إلى حد بعيد، ومتناقضة بشكل كامن، وغير مستقرة بصفة خاصة (باشوكانيس ١٩٧٨ : ٤٧, ٦٠، ٩٦، ١٠١ - ٦، ١٣٧، ١٦٧، ١٧٦ -٧).

ويلاحظ باشوكانيس في هذا السياق أيضاً أن هذه الوحدة الهشة تعتمد على اشتغال الجهازين التشريعي والقضائي المنفصلين مؤسساتيا، وعلى تطوير أيديولوجية سياسية قانونية عامة (باشوكانيس :٤٠- ١, ٤٢-٣, ٦٨، ٧٦ -٧، ٩٣-٤، ١٣٩-٤٠، ١٤٦، ١٤٨-٩، ١٦٧). ولكن، بما أن تركيزه الرئيس على النظرية العامة للقانون في أشد أشكالها تجريدا، فإن باشوكانيس لا يعين كيف يتأتى أن

اختزال القانون إلى انعكاس للقاعدة الاقتصادية و/ أو المغالاة في تسييس القانون بوصفه الإرادة المتجسدة للطبقة السائدة. وبالتعارض مع وجهات النظر هذه أصر بولانتزاس على ضرورة أن يدرس القانون وفق موضعه ووظيفته النوعيين ضمن الكلية المعقدة للبنى والممارسات المرتبطة بإعادة إنتاج المجتمعات التي يسودها نمط الإنتاج الرأسمالي. وترتب على ذلك أنه ما كان يتعين على الماركسيين أن يدرسوا القانون «بصفة عامة» وإنما أن يفحصوا مختلف النظم القانونية التي تنتمي إلى أنماط إنتاج مختلفة (انظر بولانتزاس ١٩٦٤: ٢٧٥ -٨ ، ١٩٦٥ أ : ١٠٤ -٥ ، ١٩٦٥ جـ : ٨٦٢ - ٧١ ، ١٩٦٦أ : ١٥٤ -٧ ، ١٩٦٧ : ١٤٥ -٩، ١٥٠ -٥).

طور بولانتزاس في دراساته اللاحقة هذه الملاحظات ببعض التفصيل كما ربطها بالصراع الطبقي السياسي والتغيرات في شكل الدولة البورجوازي. ومن المهم بصفة خاصة في هذا السياق أعماله الرئيسة الأولى حول نظرية الدولة (١٩٦٨)، وبحثه حول الفاشية بوصفها شكلاً استثنائياً للدولة الرأسمالية (١٩٧٠) ومؤلفه الرئيس الأخير حول الدولة، والسلطة والاشتراكية (١٩٧٨ أ). لقد أكد في كل هذه النصوص الدور الحاسم للنظام القانوني والأيديولوجيا السياسية - القانونية في توسط الصراع الطبقي السياسي وكذلك تأمين المصفوفة المؤسساتية اللازمة للتراكم الرأسمالي في المجال الاقتصادي. وقد ركز الانتباه على ما يسمى « تأثير العزلة » الذي يمارسه القانون داخل الطبقات المسودة، وحاول أن يبين أيضاً كيف تساعد البنية الدستورية الدولة الديمقراطية التمثيلية على تأمين وحدتها الطبقية لصالح رأس المال؟ كما علق بولانتزاس أيضاً على الدور المُقَيد للقانون في الدول الفاشية والأنظمة الاستثنائية الأخرى، وتأسى في مؤلفاته الأخيرة على تدهور القانون في الشكل المعاصر للدولة العادية. من المثير للاهتمام في هذا السياق أن نلاحظ أنه بينما تضمنت مؤلفاته الأولى اختزالاً شديداً أحادي الجانب للديمقراطية التمثيلية بردها إلى الإطار المؤسساتي الجوهري لإعادة إنتاج ذات السيادة السياسية

لا ينبغي أن يقرأ هذا الدفاع عن باشوكانيس وخلفائه بوصفه دفاعاً كلياً وقلبياً عن وجهة نظر « منطق الرأسمال ». فداخل عمل باشوكانيس نفسه هناك غموض خطير في تحليل القانون العام وكذلك ميول اختزالية واضحة في محاولة تقريب الشكل القانوني إلى شكل السلعة. كما أن الأعمال الأحدث ليست دائماً أكثر وضوحاً حول التمييز الأساسي بين التكامل المنطقي والتطور التاريخي، وصولاً إلى نتيجة أنه غالباً ما يفترض أن تداول السلع هو سبب كاف لتكوين الشكل القانوني. وقد تضاعفت هذه المشكلة بالإهمال المتتالي للتمييز الذي لا يقل أساسية بين أبعاد ومستويات التجريد المختلفة، انتهاء إلى تطبيق هذه التحليلات التجريدية بيسر على الموضوعات العينية المتضمنة نماذج ومستويات متعددة من التحدد. ولكن الاهتمام بأشكال القانون والدولة وآثارها على إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية هو أمر في غاية الفائدة ويسهم في فهمنا للتوسط الإشكالي وغير اليقيني بعمق لإعادة الإنتاج البورجوازية عبر اشتغال مجالات المجتمع المنفصلة مؤسساتياً، والمرتبطة وظيفياً.

تشظي الوجود الشخصي والوحدة العامة

إن المنظر السياسي والقانوني الأكثر شهرة من المدرسة الألتوسيرية هو الراحل نيكوس بولانتراس، وهو موسوعي الثقافة تلقى إعداده الأولى في القانون، ولكن بعد ذلك كتب حول كثير من جوانب المجتمع الرأسمالي. بعد غزوة أولية في نظرية القانون الطبيعي مؤسسة ومستلهمة من مبادئ إنسانية وسارترية متكيفة مع الممارسة، بدأ بولانتزس في تطوير ما يدعي بتقويم علمي، وبنيوي وألتوسيري للسياسة والقانون البورجوازيين (عارض بولانتزاس ١٩٦٥ جمع مؤلفه في ١٩٦٥ ب ، و١٩٦٧ و١٩٦٨). وهكذا فقد انتقد المؤلفات الماركسية الأبكر لإخفاقها في تعيين موضوع أصيل Sui generis للبحث النظري في هذا المجال معتمدة بدلاً من ذلك على

الوظائف السياسية للقانون الرأسمالي

بعد أن أسس لأثر القانون والأيديولوجيا السياسية القانونية في تكوين المجتمع المدني، فحص بولانتزاس بعدئذ أثرهما في تنظيم الدولة والصراع الطبقي السياسي. وهكذا فقد برهن بأن القانون والأيديولوجيا القانونية السياسية لا تؤمنان فقط التفتت الاجتماعي للمجال « الخاص » وإنما تعين أيضا نظيرهما الضروري في المجال « العام » للمؤسسات السياسية (١٩٦٨: ١٣٢) وعلى الرغم من إصراره على أن التمييز بين « العام » و الخاص « هو أمر قانوني، وإنه لكذلك، وأدخل مؤسسات خاصة معينة ضمن تعريفه الموسع للدولة بوصفها عامل التماسك الاجتماعي (وخاصة حالة ما يسمى بـ « أجهزة الدولة الأيديولوجية » أو أ د أ [اختصار لعبارة أجهزة الدولة الأيديولوجية]، مثل الكنائس، ووسائل الإعلام) فقد أكد بولانتزاس أيضا أن هذا التمييز له آثار ذات مغزى في شكل الصراعات السياسية، وزعم وهو ما يمثل مفارقة إلى حد ما في ضوء تعريفه الواسع للدولة، بأنه يقدم وقاية عظيمة ضد نزعتي الدولة الشمولية والاستبدادية (١٩٦٨: ١٣٢, ٢١٩-٢٠، ٢٩١-٥، ١٩٧٠، ٣٠٥، ٣١٤-١٥، ٣٢١، ٣٢٣، ١٩٧٨أ: ٧٠-٥، ٢٣٨، ٢٥٣).

وقد برهن في هذا السياق بأن « أثر العزلة » في المجال الخاص له لازمه الضروري الذي يتجلى في « الأثر الموحد » « للمجال العام ». لأن الدولة الرأسمالية تعرض ذاتها بوصفها الوحدة العامة السياسية الصارمة للشعب - الأمة منظورا إليها بوصفها مجموعا مجرداً من الأشخاص القانونية الحرة والمتساوية من الناحية الشكلية. وبهذا المعنى فإن البناء الفوقي السياسي يوحد هؤلاء الذين فرقهم في البداية. أضف إلى ذلك، فإن الدولة لا تجسد فقط الوحدة العامة للأفراد الخاصين في مؤسساتها التمثيلية، من خلال إطارها المراتبي البيروقراطي المركز المتميز، وإنما تنظم وتضع قواعد العلاقات بين الفئات والأفراد المنطوين فيها على نحو متمايز (١٩٦٨ : ١٢٥،

البورجوازية، فقد أكد فيما بعد دورها الجوهري في صيانة الحريات السياسية والحريات اللازمة من أجل انتقال ديمقراطي نحو الاشتراكية. وهكذا يحفظ القانون موقعا مركزيا نظريا وسياسيا في مؤلفاته، وعلينا الآن أن نعني بالقاء نظرة كلية على فكرة الناضج حول مكانة ووظيفته في التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية.

الوظائف الاقتصادية للقانون الرأسمالي

ناقش بولانتزاس آثار النظام السياسي - القانوني في شروطه الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية. وقد لاحظ على المستوى الاقتصادي كيف يصادق القانون على علاقات الإنتاج والاستغلال من خلال تمثلها القانوني بوصفها حقوقاً مرتبطة بالملكية الخاصة، حيث ينظم مجال التداول من خلال تقنين التجارة والعقود وينظم تدخل الدولة في الحيز الاقتصادي (١٩٧٠ : ٣٢٢، ٣٢٤، انظر ١٩٦٨ -٥٣ ، ١٦٣ ، ٢١٤ ، ٢٢٨، ١٩٧٤ : ٣٩ ، ١٩١). كما أكد أيضاً آثاره على صعيد الصراع الطبقي الاقتصادي. لأن النظام القانوني يستدعي interpellates فاعلي الإنتاج بوصفهم أشخاصاً قانونية فردية وليس بوصفهم أعضاء في طبقات متطاحنة. وهذا يعني أن الفاعلين الاقتصاديين لا يعاينون العلاقات الرأسمالية بوصفها علاقات طبقية وإنما كعلاقات تنافس بين أفراد منعزلين بشكل متبادل و/ أو مجموعات متشظية من الرأسماليين والعمال. يمتد « أثر العزلة » هذا إلى كامل علاقات الحقل الاقتصادي في المجتمعات الرأسمالية ويخترق الطبقات التي تنتمي إلى أنماط إنتاج أخرى حيثما تتموقع . (١٩٦٨: ١٣٠-١، ٢١٣ -١٤، ٢٧٥-٦، ٣١٠، ١٩٧٨ أ : ٦٣-٧، ٦٩-٧٠، ٨٦ -٨). أضف إلى ذلك، ما دام القانون يطور التقنين الذي يتأثر به التفرد/ التشخص الأساسي أو التشظي المتمايز للذوات، فإن « أثر العزلة » يعين أيضاً شكل العلاقات الاجتماعية الأخرى (١٩٧٨ أ : ٨٧).

تتحقق هذه المهمة السياسية المزدوجة من خلال تنظيم كتلة حاكمة موحدة تحت قيادة طبقة معينة (نموذجيا تكون هي الطبقة السائدة) (أو قسم من الطبقة) والعرض الناجح لمصالحها السياسية كأنها مصالح الشعب - الأمة ككل. يتضمن هذا بالمقابل التفاوض الدائم حول المصالح في توازن غير مستقر للتسوية، كما يتطلب تنازلات لطلبات المتحد corporate الاقتصادي للطبقات المسودة (١٩٦٨: ١٣٧ ، ١٩٠ -١). ويسهل هذا من خلال « أثر العزلة » حتى أن الطبقة المهيمنة (أو قسمها) المهيمن يمكن أن تمفصل مصالحها مع مصالح شعب - أمة متذرر ومفتت، ويمكنها أن تتجنب المخاطر السياسية لحرب طبقية مكشوفة مع الطبقة العاملة وحلفائها المنظمين تحت قيادة حزب ثوري. (١٩٦٨: ٢٧٥، ٢٨٧، ٢٩٩، ١٩٧٠: ٣٠٨-٩، ٣٢٥ وما يليها ١٩٧٤: ١٠٢، ١٩٧٨أ: ٢٥٨-٦٥).

طبيعة الأيديولوجية السياسية القانونية

لقد برهن بولانتزاس بأن الموقع المهيمن على المستوى الأيديولوجي في مجموعة أيديولوجيات المجتمعات البورجوازية تشغله الأيديولوجيات السياسية القانونية. لقد طرح أن الوظيفة الرئيسة لكل الأيديولوجيات هي أن تؤسس خطاباً متماسكاً نسبياً يصوغ « العلاقات المعاشة » (أو خبرة)، الذوات تجاه العالم الذي تشتغل فيه. أضف إلى ذلك، على الأقل في حالة الأيديولوجية السائدة، فإنها إذ تخدم في تقنيع التناقضات الفعلية والديناميكية الاجتماعية لهذا العالم فإنها تكيف في ذات الوقت (هذه الذوات) لإنجاز أدوارها المختلفة داخله (١٩٦٨: ٢٠٦-١٠، ١٩٧٠: ٧٦-٨، ١٩٧٤: ٢٨٦-٩٩، ١٩٧٨ أ: ٢٨). وهكذا، بينما كانت الأيديولوجية الفلسفية والأخلاقية سائدة في المجتمعات العبودية، وكانت الأيديولوجية الدينية سائدة في المجتمعات الإقطاعية، فإن الأيديولوجية السياسية القانونية تسود المجموعة

١٣٣-٤، ١٨٨-٩، ٢١٥-١٦، ٢٧٦-٧، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٨، ٢٩١، ٣٤٨، ٣٤٩-٥٠، ١٩٧٨أ: ٤٩ ، ٥٨-٦٣ -٥، ٨٦-٨).

وهذا يعني أن الدولة الرأسمالية ترتبط بالعلاقات الاقتصادية الاجتماعية حال انكسارها (بمعنى انكسار الضوء - المترجم) من خلال « أثر العزلة »، أي أن العلاقات الطبقية غائبة تكوينياً من تنظيم الدولة الرأسمالية وتهدف أعمالها إلى تأمين التماسك والوحدة بين المواطنين المتفردين (١٩٦٨: ١٣٣، ١٨٨، ٢١٣، ٢٢٣, ٢٧٩، ٣١٠). ويعني هذا بالمقابل أن التنظيم والاشتغال الداخلي للدولة يمكن أن يتخذ شكل إدارة قانونية عقلانية تبدو فيها البيروقراطية كأنها مؤسسة لا شخصية، محايدة تجسد الصالح العام وتشتغل بوصفها نظاما متبنينا مراتبيا متناسقاً مركزياً من القواعد القانونية العقلانية المقننة الشكلية والعامة والشاملة. وبالفعل، يعتمد شرط وجود إدارة عقلانية من الناحية الشكلية على غياب سيادة طبقية سياسية مكشوفة من تنظيم الدولة وكذلك على [غياب] احتكارها المؤسس اقتصاديا للقمع الجسدي (١٩٦٨: ٢١٦،٢٢٦-٧، ٣٣٢، ٣٤٧-٥٠-١٩٧٤: ١٨٦، ١٩٧٨ أ: ٥٩-٦٥، ٧٦-٧، ٨٠-٢، ٨٨-٩، ٩١).

مع ذلك وعلى الرغم من أن أفراد المجتمع المدني أحرار ومتساوون شكليا، والدولة هي التجسيد ذو السيادة وغير الطبقي شكليا لوحدتهم، فإن الطريقة التي تُحقق بها هذا التماسك وتلك الوحدة هي بالضرورة محددة تضافريا بسبب الحاجة إلى إعادة إنتاج السيادة الطبقية. ومن ثم يبرهن بولانتزاس على أنه بينما يتعين على الدولة الرأسمالية أن تمنع أي تنظيم سياسي للطبقات المسودة قد يهدد بإنهاء عزلتها الاقتصادية وتفتتها الاجتماعي، فإن عليها أن تشتغل باستمرار على أقسام الطبقة السائدة و/ أو الطبقات حتى تلغى عزلتها الاقتصادية وتؤمن وحدة الكتلة الحاكمة وهيمنتها على الطبقات المسودة(١٩٦٨: ١٣٦-٧, ١٤٠-١ ، ١٨٨-٩، ٢٨٤-٥، ٢٨٧-٩، ١٩٧٤ : ٩٧-٨، ١٥٧-٨، ١٩٧٨ أ: ١٢٧، ١٤٠-١).

وينعكس هذا في حقيقة أنه بينما تسم المؤسسات الديمقراطية التمثيلية، وحق الانتخاب العام، والأحزاب السياسية المتنافسة الدولة « العادية »، فإن الدول الاستثنائية تعلق المبدأ الانتخابي (مع استثناء ممكن وهو اللجوء إلى الاستفتاء العام أو الرجوع إلى الشعب) وتقضى على نظام التعدد الحزبي (١٩٦٨: ١٢٣، ٢٣٠، ٢٤٦-٧، ١٩٧٠ : ٣٢٤-٧، ١٩٧٦ أ: ٤٩ ، ٩١، ١١٤). أضف إلى ذلك ، بينما تكون أجهزة الدولة الأيديولوجية خاصة على الأغلب في الدولة « العادية » ومن ثم تتمتع بدرجة ذات مغزى من الاستقلال الذاتي عن سيطرتها، فإنها تكون في الدولة « الاستثنائية » خاضعة لأجهزة الدولة القمعية، جزئيا لإضفاء شرعية على الإكراه المتزايد، وجزئيا لتتغلب على الأزمة الأيديولوجية التي تصاحب أزمة الهيمنة (١٩٧٠: ٣١٤-١٨). تقترن هذه السيطرة بنزعة بيروقراطية في تنظيم الاشتغال الداخلي لأجهزة الدولة (١٩٦٨ : ٣٣٣، ٣٣٤-٤٩، ١٩٧٠: ٣٢٧-٨، ٣٣٠، ١٩٧٤: ٢٧٤-٦، ١٩٧٨ أ: ٥٨-٦٠) وبتدهور في فصل السلطات بين فروعها مرتبط بترشيح (بالمعنى الكيميائي للكلمة - المترجم) الفروع الخاضعة من قبل الفرع السائد و/ أو توسع شبكات السلطة الموازية وأحزمة الإرسال التي تقطع وتصل ما بين الفروع المختلفة (١٩٧٠ : ٣١٥-١٦ ، ٣٢٨-٩، ١٩٧٦ أ : ٥٠ ، ١٠٠- ١). وهذا واضح في التضاد الواقع بين حكم القانون، وما يلازمة من حدود دستورية وتنظيم قانوني لانتقال السلطة في الدولة « العادية » واللجوء « الاستثنائي » للتحكم (على الأقل في مجال القانون العام) من أجل إعادة تنظيم بنية الهيمنة (١٩٦٨: ٢٢٦-٧، ٣١١، ١٩٧٠ : ٣٢٠-٤، ١٩٧٨ أ : ٨٧-٩٢ وانظر أيضا ١٩٧٨ أ : ٧٦، ٨٥). بإيجاز؛ إذ تعتمد الدولة العادية على الاشتغال المستقر للمؤسسات الديمقراطية التمثيلية في ظل هيمنة الطبقة (الطبقات) السائدة فإن الدولة الاستثنائية تقضي على المؤسسات الديمقراطية التمثيلية وعلى التنظيمات المستقلة ذاتيا للطبقات المسودة، وتعتمد بدلاً من ذلك على الإكراه مقترناً ببعض التنازلات المادية وهجوماً أيديولوجياً حتى تؤمن حكم الرأسمال.

الأيديولوجية للمجتمعات الرأسمالية وتخترق أشكالا أخرى من الخطاب الأيديولوجي (١٩٦٨: ١٥، ١٢٨، ١٩٥، ٢١١-١٥، ١٩٧٠ : ٧٦-٨، ١٤٣-٧، ١٥١، ٢٤٠-٣، ٣٠٢، ٣٠٦-٩، ٣٠٧ وما يليها ١٩٧٤: ٢٨٦، ٩٩، ١٩٧٨ أ : ٥٧، ٨٧، ٢٤١). وهي تشغل هذا الموقع لأنها تقدم على نحو أفضل المصفوفة الأيديولوجية للتفرد/ التشخص اللازم لتراكم رأس المال وكذلك مصفوفة الشعب - الأمة اللازمة لاشتغال الدولة البورجوازية. وهي تقدم الأساس أيضا لإضفاء الشرعية القانونية العقلانية على السيادة الطبقية السياسية في شكل المشروعية البورجوازية المرتبطة بالموقع المهيمن لسلطة تشريعية منتخبة تُعمل حكم القانون. أضف إلى ذلك فإنه حتى في فترات الأزمات الأيديولوجية، فإن الأيديولوجية السياسية القانونية غالبا ما تحكم الأشكال التي تحيا بها الطبقات المسودة تمردها ضد الاستغلال والقمع (١٩٦٨ : ١٩٥-٢١٣، ٢٢١-٣، ٣١٠-١٢، ٣٥٦-٧، ١٩٧٨ أ: ٨٦، ٨٧-٩، ٢٣٦).

الدولتان العادية والاستثنائية

إن مغزى القانون والأيديولوجية السياسية القانونية بالنسبة لأشكال الدولة والصراعات الطبقية السياسية يبرز جيداً على نحو خاص في التحليلات التي يقدمها بولانتزاس للدولتين « العادية » و « الاستثنائية ». وأشد التمييزات عمومية بين شكلي الدولة هذين توجد في دعوى أن الأولى تتوافق مع الأوضاع التي تكون فيها الهيمنة البورجوازية مستقرة وآمنة، وتتوافق الأخيرة مع أزمة في الهيمنة (١٩٦٨: ٢٩٣، ١٩٧٠، ١١، ٥٧-٩، ٧٢، ٢٩٨، ٣١٣، ١٩٧٦ أ: ٩٢-٣) وهكذا فبينما يغلب جانب الرضا على جانب العنف المقنن دستوريا في الدولة « العادية » فإن الدولة الاستثنائية تتضمن الاستعمال المتزايد للقمع الجسدي وسحربا مكشوفة ضد الطبقات المسودة (١٩٦٨ : ٢٢٦، ١٩٧٠ : ١٥٢، ٣١٦، ٣١٨، ٣٣٠، ١٩٧٦ أ : ٩، ٩٢، ١٢٩).

حينما تجهد لتحييد معارضتها، وفي التسويات الآلية المحضة، والتحالفات المؤقتة/ وتسوية الحسابات بين مصالح « الجماعة الاقتصادية » داخل الكتلة الحاكمة (١٩٧٦ أ: ٤٩-٥٠، ٥٥-٧, ٧٦, ٧٩-٨٠، ٨٣-٤, ٩٤، ١٢٠-١، ١٢٤-٦). بالمقابل فإن هذا يزيد من حدة التناقضات الداخلية لأجهزة الدولة، ومن عدم مرونتها تجاه الأزمات السياسية و/أو الاقتصادية. هاتان الحالتان تعرضهما الدول الفاشية والدكتاتوريات العسكرية على التوالي، ولكن ما يزال يتعين علينا أن نؤكد، أنه على الرغم من الاختلافات المهمة بينهما، فلا يمكن لأي منهما أن تؤمن التنظيم العضوي المرن للقوى الاجتماعية وتداول الهيمنة وهو الأمر الممكن في ظل الديمقراطيات البورجوازية (١٩٧٦أ:١٢٤).

الدولتية التسلطية

لقد أثرت تحليلات بولانتزاس للدول « الاستثنائية » أيضاً في مناقشته اللاحقة للدولة « العادية ». فقد رأى أن الشكل الجديد للدولة الرأسمالية يتمثل في « الدولتية التسلطية » Authoritarian statism وعين ميلها التطوري الأساسي بوصفه سيطرة دولة « مكثفة » على كل مجال في الحياة الاقتصادية - الاجتماعية مقترناً بتدهور جذري في مؤسسات الديمقراطية السياسية وتقليص دراكوني متعدد الأوجه للحريات «الشكلية » ص (١٩٧٨أ: ٢٠٣-٤). وقد برهن على نحو أكثر خصوصية بأن العناصر الرئيسة لـ « الدولتية التسلطية » وما يستتبعها بالنسبة للديمقراطية التمثيلية تتضمن أولا: انتقالاً للسلطة من الهيئة التشريعية إلى التنفيذية، وتركيزاً، للسلطة داخل الأخيرة، ثانياً: اندماجاً متزايداً بين فروع الدولة الثلاثة - التشريعية، والتنفيذية، والقضائية- مقترنة بتدهور حكم القانون، ثالثاً: التدهور الوظيفي للأحزاب السياسية بوصفها المُحاور المميز للإدارة والقوى القائدة في تنظيم

تسهل المؤسسات الديمقراطية التمثيلية التنظيم العضوي، وإعادة تنظيم « التوازن غير المستقر للتسوية »، داخل الكتلة الحاكمة، وكذلك بين هذه الكتلة والجماهير الشعبية. إنها تكبت من ثم الانفجارات الكبرى، أو الانقطاعات في إعادة الإنتاج العالمية للمجتمع البورجوازي. بخلاف ذلك، تتطور الدولة « الاستثنائية » لكي تعيد تنظيم الكتلة الحاكمة وعلاقاتها مع الشعب استجابة لأزمة سياسية وأيديولوجية لا يمكن أن تحل من خلال الوسائل الديمقراطية العادية. ولكنها تميل أيضاً إلى أن «تجمد» توازن القوى القائم وقت تكوينها وهي تثبت من ثم أنها تفتقر إلى المرونة في مواجهة التناقضات والاضطرابات الجديدة (١٩٧٦ أ: ٣٠، ٣٨، ٤٨-٥٠، ٩٠-٢، ٩٣، ١٠٦ ، ١٢٤).

يمكن لشكل الدولة هذا في أفضل الأحوال أن يحتفظ بقدرة معينة على المناورة حين يلبي ثلاثة شروط هي: الأول، يتعين أن يوجد جهاز سياسي ليركز و يؤطر الدعم الجماهيري (على سبيل المثال الحزب الفاشي والاتحادات النقابية)، ثانيا: يتعين أن توجد أحزمة الاتصال وشبكات السلطة الموازية لتسهيل التغيرات السريعة في توزيع السلطة استجابة لـ « البرلمانية السوداء » (إذا ما استخدمنا تعبير جرامشى) التي ترتبط بالصراعات الخفية بين الجماعات، أو المصالح المتنافسة، وثالثا، يتعين أن تُطور أيديولوجية يتأتى لها أن تخترق الطبقة (الطبقات) المسودة وكذلك الطبقة (الطبقات) السائدة، وهكذا تفعل فعلها بوصفها مادة تماسك/ أسمنت التكوين الاجتماعي (١٩٧٠: ١٠٥-٦، ١٢٨-٩ ، ٢٥١-٦، ٣٢٩-٣٠، ٣٣١، ١٩٧٦ أ: ٨٣-٥، ١٢٤). تكون مثل هذه الأنظمة في أسوأ الأحوال، معزولة عن الجماهير، وتفتقر إلى أي أجهزة سياسية أيديولوجية متخصصة لتؤطر وتسيطر على الدعم الجماهيري، وهي تبدي للعيان توزيعاً فظاً لسلطة الدولة بين «العشائر» و «الزمر» و «الإقطاعات»، وتفتقر إلى أية أيديولوجية قادرة على صنع تلاحم أجهزة الدولة حتى تغدو كتلة قدت من صخرة واحدة. وينجم عن ذلك تخبط السياسات غير المتسقة نحو الجماهير

كلية تقريباً من يد البرلمان إلى الإدارة (١٩٧٨ أ: ٢١٨- ١٩). هذا التحول نحو التقنين الخصوصي على حساب حكم القانون لا يعكس فقط إكراهات التدخل الاقتصادي المفصل، وإنما أيضاً مشكلات عدم الاستقرار الدائم لاحتكار الهيمنة داخل الكتلة الحاكمة وعلى الشعب. وهكذا، إضافة إلى آثاره الاقتصادية، فإن تدهور القانون واضح أيضاً في الاهتمام المتزايد بالضبط الوقائي ضد من يحتمل أن يكون غير موال أو منحرف أكثر من تطبيق العقوبة القانونية على الانتهاكات المحددة بوضوح ضد القانون (١٩٧٨ أ: ٢١٩-٢٠).

تشجع هذه التغيرات اندماج سلطات الدولة الثلاث، التشريعية، والتنفيذية، والقضائية- التي نعمت على الأقل بانفصال شكلي في الدولة الدستورية الليبرالية (١٩٦٨: ٣٠٣-٧، ٣١٠-١٥، ١٩٧٤: ١٧٣، ١٩٧٨ أ: ٢٢٢-٥ ، ٢٢٧-٨، ١٩٧٩ إ: ١٣٢). وهكذا، فبينما باتت المؤسسة البرلمانية مجرد « غرفة تسجيل » ذات سلطات محددة بشدة ، فإن بيروقراطية الدولة تغدو العنصر القائد، وكذلك الموقع الرئيس في تطوير سياسة الدولة تحت رعاية السياسي التنفيذي. تغدو السلطة الفعالة بسرعة مركزة وممركزة في قمم الجهاز الحكومي والإداري، وبالفعل تتركز بشكل متزايد في مكتب الرئيس/ رئيس الوزراء على قمة الهياكل الإدارية المتنوعة يرافقها المظهر الناجم عن نظام شخصي مرتبط بالرئيس/ أو رئيس الوزراء (١٩٦٨: ٣١١ - ١٤، ١٩٧٨ أ: ٢٢١-٢، ٢٢٤، ٢٢٧-٨، ٢٣٣، ٢٣٨).

في الوقت نفسه، هناك تغيرات كبرى في النظام الحزبي، ودور الأحزاب السياسية. الأشد مغزى في هذا الصدد هو انحلال روابط التمثيل بين أحزاب السلطة والكتلة الحاكمة (التي تجد أنه من الصعب عليها أن تنظم هيمنتها من خلال الأحزاب في البرلمان وتركز بدلاً من ذلك على الإدارة) وكذلك انحلال تلك الروابط بين الأحزاب السياسية والجماهير الشعبية (مع نمط من التمثيل يجرى توسطه بشكل متزايد من خلال نظام اللوبي على مستوى اقتصادي فئوي إصلاحي) (١٩٧٨ أ: ٢٢١-٣ ، انظر

الهيمنة، وأخيراً، نمو الشبكات الموازية مخترقة التنظيم الشكلي للدولة وممارستها نصيبًا واضحًا في أنشطته (١٩٧٩إ: ١٣٢، انظر ١٩٧٨ أ: ٢١٧-٣١). برهن بولانتزاس أيضا على أن ملامح «استثنائية» معينة تتطور إلى جانب العناصر العادية لهذا النظام استجابة لعدم الاستقرار الدائم للهيمنة البورجوازية والتعاظم العام للميول الكامنة باتجاه أزمة السياسة والدولة. وقد لاحظ بصفة خاصة نمو شبه جهاز دولة قمعي احتياطي يتقوم دوره في الضبط الوقائي للصراعات الشعبية والتهديدات الأخرى التي تواجه الهيمنة البورجوازية (١٩٧٨ أ: ٢١٠، ٢١٢، ١٩٧٩إ: ١٢٩-٣٠)، وكذلك نمو حزب «دولة» سائد يتقوم دوره في التصرف كمفوض سياسي في قلب الإدارة؛ ليؤمن خضوعها لقمم السلطة التنفيذية ونقل أيديولوجية الدولتية التسلطية للجماهير الشعبية، ومن ثم تعزيز الشرعية الاستفتائية على الشكل الجديد للدولة (١٩٧٨ أ: ٢٣٣-٧).

يفرض هذا التركيب للملامح «العادية» و «الاستثنائية» حدوداً معينة على النضال الديمقراطي. وتمامًا كما يمكن للدولة الاستثنائية بالمعنى الدقيق أن تثبت كونها فظة وغير مرنة في مواجهة ميول الأزمة المتقلبة باستمرار، وفي مواجهة التناقضات والصراعات، هناك أيضًا فظاظة نسبية معينة في شكل الدولة الجديد بحيث يغدو هشًا ويميل إلى الضعف وعدم الفعالية.

ركز بولانتزاس عند مناقشة «الدولتية التسلطية» على «الصعود الذي لا يقاوم لإدارة الدولة» وقد ربط هذا بصفة أساسية بالدور الاقتصادي المتنامي للدولة حيث يتحدد ذلك تضافريا بمقتضى الوضع السياسي؛ إذ يعني تدخل الدولة أنه لا يمكن للقانون أن يقتصر بعد على القواعد القانونية العامة الشكلية الشاملة التي يكون سنها من اختصاص البرلمان بوصفه تجسيداً للإرادة العامة للشعب - الأمة. بدلاً من ذلك، فقد أخضعت القواعد القانونية لتخصيص مفصل ما ينفك يتزايد من جانب الإدارة بصدد أوضاع خاصة، وحالات، « ومصالح » حتى خرجت صياغتها الأولية

بعيداً إلى ما وراء القانون والقمع القانوني. وهكذا، وبالفعل فلا تتملص بعض من أنشطتها فحسب من التنظيم القانوني، إنما تتجاوز أيضا شرعيتها الخاصة وتسمح بدرجة معينة من الانتهاك في حالات أخرى. وحقيقة، فإن احتكار العنف الذي تتمتع به الدولة يعني أنها يمكن أن تُعّدل القانون أو أن تُوقف العمل به عند الضرورة لتأمين السيادة الطبقية. ومن ثم خلص بولانتزاس إلى أن الدولة هي وحدة وظيفية تقرن الشرعية واللاشرعية، وأنها لا ينبغي أن تختزل إلى بنية قانونية محضة (١٩٧٨ أ: ٨٣-٨).

نقد وتقويم بولانتزاس

لقد خصصت مساحة كبيرة لوجهات نظر بولانتزاس حول القانون، والدولة والأيديولوجية السياسية القانونية. ويمكن أن يبرر هذا استناداً إلى أساسين. الأول: أن التفسير الأرثوذكسي لبولانتزاس بوصفه بنيوياً ألتوسيرياً يتضمن إهمالاً غير مبرر لتأثيرات أخرى في تحليلاته، وثانياً: أنه إذا ما فصلنا «الميتافيزيقيا البنيوية» يمكن لنا أن نبين على نحو أفضل إسهاماته الكبرى في النظرية الماركسية للقانون والدولة (انظر أيضاً جيسوب ١٩٨٥ أ) وليس معنى هذا أن ننكر أن هناك مشكلات حقيقية في أعماله (خاصة في فترتها البنيوية) ولكن لا ينبغي لها أن تقف عائقاً أمام تقويم عام لدراساته النظرية ككل. فلنبدأ ببعض هذه المشكلات قبل فحص جوانبها الإيجابية.

إن نقطة انطلاق بولانتزاس هي الانفصال المؤسسي للقانون والدولة عن الاقتصاد. وهذا يقدم الفرصة النظرية لتقصي المستويين السياسي والقانوني للمجتمعات الرأسمالية وفق شروطهما الخاصة. ويطرح هذا مباشرة مشكلات حول دور التحدد الاقتصادي في تقويمه للحقل السياسي القانوني. وهذا يشجع على إهمال

١٩٦٨: ٣١٣-١٤). بدلاً من إنجاز وظائفها التقليدية في تطوير العمل السياسي عبر التسوية، وإقامة التحالفات حول برنامج حزبي وإضفاء الشرعية على سلطة الدولة من خلال المنافسة الانتخابية، فإن هذه الأحزاب قد تكشفت عن كونها أحزمة توصيل للقرارات التنفيذية بينما أعيد توجيه القنوات الرئيسة لإضفاء الشرعية من خلال تقنيات التلاعب والاستفتاء العام المعتمدة على وسائل الإعلام التي تهيمن عليها السلطة التنفيذية (١٩٧٨ أ: ٢٢٩). وينعكس هذا في البقرطة المتزايدة لأحزاب السلطة، وكذلك طابعها الانتهازي Catch all المتزايد (١٩٧٨ ا: ٢٢٩ ٣٠). إن تدهور المؤسسات البرلمانية، وحكم القانون والأحزاب السياسية في المرحلة الراهنة من تطور الرأسمالية يستتبع تدهوراً جذرياً في الديمقراطية التمثيلية وحرياتها السياسية والامتداد الملازم للسيطرة التسلطية على كل مجالات العلاقات الاجتماعية.

القانون والدولة

أخيراً، يتعين علينا أن نلاحظ أن بولانتزاس قدم أيضاً بعض الملاحظات المهمة حول التمفصل بين القانون والدولة. لقد أدرك أنه بالرغم من العلاقة الوثيقة بين البنية القانونية (القانون) والبنية السياسية (الدولة)، فإنهما متمايزان، ومستويان مستقلان نسبيًا، يعتمد تركيبهما العيني على نمط الإنتاج والتكوين الاجتماعي موضع البحث (١٩٦٨: ٤٢ وما يليها) لقد ركز على تركيبهما العيني في المجتمعات الرأسمالية، وتغيرات تمفصلهما المرتبطة بمختلف مراحل الرأسمالية و/ أو فترات استقرار الهيمنة أو الأزمة. وهذا واضح في نظراته حول تدهور القانون الذي يرافق نشوء الرأسمالية الاحتكارية، وتأكيده على التحكم القانوني في الدول الاستثنائية. وهو يبرهن أيضا بأن أنشطة، ودور ومكان الدولة في المجتمعات الرأسمالية يمتد

يهمل أيضاً دور الحركات غير الطبقية (النسائية، العرقية، الشبابية) في النضال من أجل القيادة السياسية والأخلاقية والثقافية. مع ذلك، إذا ما قبلنا الدعاوي المذكورة آنفا فيما يتعلق بدور التفرد [الوجود الفردي] والتشظي الاجتماعي في تكوين المجتمع المدني والدولة البورجوازية، لابد من ثم أن يتخذ نفوذ القوى غير الطبقية مكاناً مركزياً في التحليل السياسي بالتضافر مع تقدير للآثار النوعية للترتيبات المؤسسية للدولة. على أية حال، يقدم بولانتزاس في جهد واضح لحل عدم التحدد على المستوى الذي اختاره للتجريد النظري، مبدأي السببية البنيوية، والتحدد الاقتصادي في نهاية المطاف ومن ثم يعوق الفرص الواقعية لتقصي أكثر تفصيلاً لمستويات أدنى في التحليل وأغنى في التحددات. وبهذا المعنى يخان الوعد النظري لعمله بسبب محاولة تفسير كل شئ وفق بعض المبادئ التي تتجلى على مستوى عال من التجريد بدلاً من الاعتراف بأن المعتقد الماركسي عن الطبيعة المحددة تضافرياً لأوضاع خاصة يتضمن درجة معينة من عدم التحدد على مستويات أقل عينية وتجريداً.

تعرض لنا سلسلة أخرى من المشكلات بشأن تقويمه الأصيل حقًا لشكلي الدولة الرأسمالية « العادية » و « الاستثنائية ». يقدم بولانتزاس بالتأكيد تحليلات ملهمة لآثار مختلف الأشكال المؤسساتية والتنظيمية على الصراع الطبقي السياسي وهو يتخلى أيضاً بشكل متتابع عن التزامه بالأولوية السببية للبنى لصالح تشديد على الحاجة لتأمين السيادة السياسية عبر الصراع. على أية حال ، ليس ما يواجهنا فقط هو عدم تطور المفهوم الحاسم عن « الهيمنة » قياساً بالوزن التفسيري الذي خصص له، وإنما الحجج على المزايا المدعاة للأشكال « العادية ، التي جرى التأكيد عليها، واعتمدت كبرهان على خطأ معالجة الأنظمة « الاستثنائية ».

لقد تأكدت هذه المشكلات عند مناقشة بولانتزاس لـ « الدولتية التسلطية ». وهكذا لا يقدم بولانتزاس هذا الشكل للدولة بوصفه هجيناً من عناصر عادية واستثنائية

منهجي للآثار العينية للبنى الاقتصادية والممارسات في تلك المستويات ومن ثم يلائم «المغالاة في تسييس» تحليلاته عن القانون والدولة. وقد انعكس هذا في التركيب المتناقض ظاهريا لتعويذة طقسية غير مُحددة للتحدد الاقتصادي في المطاف الأخير تقترن بها إشكالية مستوى فعالة وجوهرية متضمنة لحظتين بنيوية وجرامشية.

لقد تابع بولانتزاس خطين أساسين للبحث في محاولة تفسير الطابع الطبقي للدولة في المجتمعات الرأسمالية. فمن ناحية، يعالج كيف أن السيادة الطبقية السياسية مطبوعة في الشكل المؤسسي الأساسى للدولة الرأسمالية؟ ومن ناحية أخرى، يقدر كيف أن الطبقة (الطبقات) السائدة تؤسس هيمنتها من خلال ممارسات نوعية سياسية وأيديولوجية؟ والرابطة التي تتوسط هذين الجانبين هي ما تدعى «أثر العزلة» حيث إنها تقدم المصفوفة matrix لكل من التمفصل المؤسسي للدولة والممارسات المعنية بالهيمنة. ولكن بولانتزاس لا يوظف حقاً هذه الرابطة حتى حدها الأقصى. فمن ناحية، على الرغم من إدراكه المتنامي لعدم التماسك الهائل لسياسات الدولة والإمكانية الكامنة الاشتراكية للحريات « الشكلية » فإنه يهمل عدم التحدد السياسي للبنية المؤسسية للدولة ويؤكد أنها في الجوهر شكل بورجوازي. يغالي بولانتزاس في هذا الصدد في « انتقائيته البنيوية » ويترك حيزاً ضئيلاً لتأثير الصراع الطبقي في السيادة الطبقية. من ناحية أخرى، على الرغم من إلحاحه على غياب الطبقة تكوينياً من الدولة البورجوازية وجداله بأن علاقتها بالمجتمع المدني منكسرة (كشعاع الضوء - المترجم) من خلال التفرد [الوجود الفردي] والتفتيت المتمايز من الفاعلين الاجتماعيين، فإنه يتغاضى عن ما يستتبع « أثر العزلة » في تحقق الهيمنة لحساب تقويم طبقي اختزالي للقوى السياسية والأيديولوجيات. بدلاً من اكتشاف العلاقة المشروطة بين الأشكال السياسية و/أو الأيديولوجية ومتطلبات رأس المال في أوضاع خصوصية، فإن بولانتزاس غالبًا ما ينسب وجود انتماء طبقي ضروري للأحزاب السياسية والأجهزة الأخرى و/أو إلى أيديولوجيات نوعية كما

فإن بولانتزاس قد اكتشف لاحقًا دورها في النضال السياسي الاشتراكي ثم راح يتأسى على تلاشيها المتسارع لصالح شكل جديد للدولة حول إليه تهمة الإضرار بالسيطرة الديمقراطية الحقيقية وبالثقة العامة.

ولكن يتعين علينا أيضًا أن نؤكد أن بولانتزاس قد طور واحدة من أغنى الدراسات النظرية عن القانون، والدولة، والأيديولوجية السياسية القانونية المتاحة في الماركسية المعاصرة. لقد أسس بشكل أكثر نجاحًا من النظريين الماركسيين الآخرين التمفصل الوثيق بين هذه الحقول الثلاثة ومترتباتها بالنسبة للرابطة بين المستويين الاقتصادي والقانوني - السياسي. أضف إلى ذلك ، أنه بدلاً من أن يقيد نفسه بتحليل ضيق للقانون و/أو الأيديولوجية القانونية وفق مفهوم الصنمية [الفتشية]، فقد بين كيف أنها تقدم المصفوفة Matrix للإطار المؤسسي للدولة الرأسمالية بوصفها دولة قانون Rechtsstaat وللشكل المميز للسياسات البورجوازية بوصفها صراعاً من أجل الهيمنة؟ بهذا المعنى، بينما يدرك أن القانون هو مجال مستقل نسبياً من التكوينات الاجتماعية البورجوازية له أثره الخاص المميز، فهو يقدم أيضًا الأدوات لتعيين موضعه ضمن النظام الكلي للسيادة البورجوازية. ويمثل هذا تقدمًا ذا دلالة على مدرسة « منطق الرأسمال »، كما يتبين في تقويمه للدولتين «العادية» و«الاستثنائية» الذي يحمل إمكاناً نظرياً عظيماً. ولكن ما يزال هناك جهد كبير ينبغي إنجازه. هناك نطاقات أربعة جديرة بانتباه خاص: الفكرة غير المتطورة بالأحرى عن الهيمنة التي اشتغل بها بولانتزاس، إهماله للأشكال غير القانونية للذاتية ضمن و/أو ماوراء الأيديولوجية السياسية القانونية، والمسألة التي اختفت عن ناظريه هي عدم ضرورة واحتمالية الطابع الطبقي للقوى الاجتماعية بغض النظر عما إذا كانت قد تشكلت بوضوح حول الاختلافات الطبقية أم لا، وميله للتغاضي عن تلك التحددات الاقتصادية للحيز السياسي القانوني المتجذرة في التنظيم الأساسي في النطاق الاقتصادي أكثر من تكوين الطبقات و/أو الأقسام

فحسب (يفترض تمفصلها تحت هيمنة العناصر العادية)، وإنما يصر أيضاً على أن الدولتية التسلطية تقود إلى تدهور في الديمقراطية التمثيلية (الشكل النموذجي أو العادي نظرياً للدولة البورجوازية) دون أن يعين كيف تحل أشكال جديدة للمشاركة الديمقراطية لتصون الإطار الديمقراطي. وكل دليل يورده يشير إلى تدهور الديمقراطية وليس إلى تحولها الداخلي. أضف إلى ذلك، بينما تتطلب المبادئ النظرية والمنهجية التي يتبناها بولانتزاس أن يبين كيف يستتبع تطور «الدولتية التسلطية» قطيعة أو انقطاعا في العملية السياسية ، فهو يعترف بأنها تتضمن بصفة أساسية إبراز الميول المعاصرة للرأسمالية الاحتكارية، ومن ثم فهي سمة للدولة التدخلية، وكذلك شكل الدولة الجديد. الاستمرارية نفسها واضحة في تفسيره «الدولتية التسلطية» تأسيسًا على الدور الاقتصادي للدولة وعدم الاستقرار الدائم لهيمنة رأس المال الاحتكاري. وبالفعل فإن تقويم بولانتزاس « الدولتية التسلطية » هو تقويم وصفي بصفة جوهرية في هذا الصدد: فهو يخفق في تطوير أي من هذين العاملين التفسيريين المحتملين بأي قدر من التفصيل، ويتركهما بوصفهما تأكيدين مجردين. يعكس هذا جزئيًا الحاجة إلى التجريد من الأوضاع النوعية وصولاً إلى تقويم عام لـ « الدولة الاستبدادية »، ولكنه يرجع أيضاً إلى التكنيك التعيس في تصنيف ميول متناقضة ومتفاوتة ومتطورة بشكل غير متكافئ في إطار مفهوم واحد مطلق التحديد. أخيرًا، حتى إذا تجاهلنا هذه المشكلات، فإنه من الصعب أن نتغاضى عن إهمال أشكال جديدة للتمثيل لصالح تقويم انتقائي عن تدهور شكلها البرلماني التقليدي ونمو سيطرة الدولتية التسلطية على الشعب.

كان يمكن في هذا السياق لقدر من المناقشة لطبيعة وتأثيرات التمثيل الوظيفي أو (النزعة الجماعية) أن تكون مفيدة. ولكن؛ إذ كان عمله الأبكر حول الديمقراطية التمثيلية قد مال إلى رفضها بوصفها شكلاً بنيوياً محدداً للسيادة السياسية البورجوازية التي تناقض مظاهرها السياسية القانونية جوهرها الطبقي الأساسي،

١٩٧٣: ٢٢-٣، ٢٨-٩ ، ٣٢-٣، ٦٩-٧٣، ٩٧). على أية حال، بينما يؤكد أن الشخصية القانونية ليست ببساطة معطى مسبقاً عبر تداول السلع وينبغي أن تتشكل من خلال ممارسات أيديولوجية قانونية نوعية، إلا أنه يستنتج مع ذلك أن المحتوى العيني لهذه الممارسات هو عملية استدعاء الفرد interpellation بوصفه تجسيداً لتحددات القيمة التبادلية (١٩٧٣: ٩٧).

يتابع إدلمان في هذا السياق بعدئذٍ ثلاث خطوط من البحث: التشكل القانوني للشخصية القانونية كما انعكست في الفلسفة السياسية البورجوازية، والاشتغال التفصيلي للمؤسسات القانونية في حقول قانون نوعيه، والوظائف الأساسية القانونية والأيديولوجية - القانونية في إعادة إنتاج رأس المال. وهو يجادل بأن القانون هو موقع للصراع الطبقي، ويحاول أن يبين كيف ينعكس هذا في التفكير القانوني؟ وكذلك في النزاعات بين الأساليب الفنية القانونية وغير القانونية والأيديولوجيات؟ يطور إدلمان هذه النظرات في العلاقة بمد نطاق القانون على السينما، والتصوير الفوتوغرافي بوصفهما حقلين لتراكم رأس المال ، وفي إعادة تعريف/ تحديد التمييز القانوني بين «العام» و «الخاص» للحد من أنشطة العمال الجزائريين المهاجرين في لجان الأعمال، وفي زمن أحدث، التنظيم القانوني لعلاقة رأس المال والعمل من خلال عقد العمل، والقانون المرتبط بلجان الأعمال والضبط القانوني للمنازعات الصناعية (١٩٧٣: ٣٥-٨٧، ١١٥-٤١ ، ١٩٨٠: ٥٠ - ٦٤).

بصفة خاصة، بتبيان كيف يمكن أن تؤدي المقولات القانونية والاستدلال [القانوني] إلى تناقضات في المذهب القانوني؟ و/أو كيف يمكن للتسجيل القانوني، وتقنين وتشكيل صراعات طبقية عمالية ناجحة أن يطرح مشكلات سياسية واقتصادية للرأسمال؟ يحاول أن يؤسس الشروط القانونية الدقيقة الضرورية لإعادة الإنتاج الموسعة للرأسمالية وهكذا فهو يتحرك إلى ما وراء العموميات الغامضة عند كثير من الماركسيين الذين يُنّظّرون في الحقل القانوني. وقد تكشفت

الطبقية بوصفها قوى اجتماعية منخرطة في صراع. إذا ما قيض معالجة هذه المشكلات بدرجة من النجاح، فإن الوعد النظري والسياسي لبولانتزاس الذي نفتقده بأسى سوف يتحقق.

الاستدعاء والذاتية القانونية

لقد تبنى كل من برنارد إدلمان وبول هيرست المقاربة الألتوسيرية للأيديولوجيات والممارسات الأيديولوجية، وانتهيا إلى إنتاج نظريات مختلفة عن المستوى القانوني. وإدلمان مهتم بصفة أولية بالتشكل القانوني للفرد بوصفه شخصية قانونية ويتلمس الطريقة التي تنعكس بها شروط التراكم المتغيرة و/أو الصراع الطبقي على إعادة تعريف المقولات القانونية. وعلى خلاف ذلك يندد هيرست بالمحاولات التي تطابق بين الذات الإنسانية والشخصية القانونية، وينتقد أيضًا محاولات اختزال القانون إلى مجال أحادي يتوافق مع حاجات التراكم و/أو النماذج المتغيرة للصراع بين الطبقات الاجتماعية سابقة التشكيل. سوف نكون موجزين في عرض وجهات نظرهما بسبب طبيعتها البرنامجية، ونطاق رؤيتها المحدود نسبيًا.

يبرهن إدلمان أن القانون يشكل الشخصية القانونية من خلال الآلية الأيديولوجية «لعملية الاستدعاء*interpellation» لأن القانون يخاطب الناس بوصفهم أشخاصًا قانونية، وعند قبول هذه الصيغة من الخطاب، يثبت الناس أوضاعهم في نفس الآن بوصفهم أشخاصًا قانونية، ويؤكدون فعالية الممارسات والمؤسسات القانونية (إدلمان

* حسب ألتوسير فإن الأيديولوجيا تستدعي الأفراد كفاعلين. (لا توجد ايديولوجيا إلا بواسطة الذات ومن أجل الذات. وذلك يعني: أنه لا وجود لأيديولجيا إلا بالنسبة لذات ملموسة، ومصير الأيديولوجيا هذا ليس ممكنا إلا بواسطة الذات: يعني بواسطة نوع الذات وسيرها). انظر في هذا المعنى كتاب دراسات لا انسانوية. ألتوسير، ج كانغيليم. ص ١٠٨، ترجمة د. سهيل القش بيروت ، ١٩٨١م. (المترجم)

للشخصية الفردية ودوره في تأمين واحد من شروط وجود الشركة المساهمة (١٩٧٩ ب: ١٣٦-٤٧). كيفما كان الأمر، وعلى الرغم من أن هذه الحالة مثيرة للاهتمام وتقدم دعما بديهيا لمقاربته، إلا أنه لا يقدم أية تعريفات واضحة للخطاب القانوني، والشخصية القانونية أو الجهاز التشريعي كما أنه لا يبين كيف يمكن تجنب مقاربة اسمية محضة للنظام القانوني؟ وبالفعل، يمكن لنا أن نطرح على هيرست السؤال نفسه الذي طرحه على إدلمان، أي، ما الذي يميز الاستدعاء القانوني من الاستدعاء noitallepretni بصفة عامة ؟ (١٩٧٩ ب: ١٠) وبصفة أعم، يمكن لنا أن نستفهم عن كيف يمكن لنظام قانوني فعال، مستقل، أيا ما كان مغايراً، أن ينبثق ويشتغل بوصفه شرطاً مسبقا لخطاب قانوني؟ لا تحتاج هذه المشكلة إلى أن تحل عبر اختزال القانون إلى كونه أثراً آلياً لواحد أو أكثر من التحددات الاقتصادية: إنها تتطلب منا بالفعل أن نضع في اعتبارنا الشروط الاقتصادية لوجود النظام القانوني، وكذلك الشروط القانونية لوجود النظام الاقتصادي. بإيجاز، إذا كان هيرست جادا في دعواه أن القانون يمكن أن يدرك على نحو أفضل بوصفه تركيبة لكثرة من التحددات (١٩٧٩ ب: ١١٣)، فقد كان يتعين عليه أن يقدر كيفية تمفصله مع أجهزة وممارسات أخرى. وهكذا، بينما لم يول بالتأكيد اهتماماً كافياً لأنماط فعالية الخطاب القانوني في تقاليد أخرى، فإن إدلمان وهيرست ذاتهما مذنبان بإهمال الشروط ما فوق القانونية التي تشكل تطور واشتغال نظام قانوني مستقل.

حول "التسلطية الشعبية" و "مجتمع القانون والنظام"

وأخيراً، سوف نعتد بالمدة الجرامشية في النظريات الماركسية المعاصرة للقانون، والدولة والأيديولوجية السياسية القانونية. ينبغي أن يكون واضحاً أن هناك عناصر جرامشية مهمة في مدارس أخرى، وبالفعل، هذا واضح بصفة خاصة في مؤلفات بولانتزاس ضمن التقليد الألتوسيري وفي مقاربة هيرش في (اشتقاق الدولة)

أساسية مثل هذا التقدم في عرضه الخاص لعناصر من أجل نظرية ماركسية في القانون. وبالرغم من إسهامه في الدراسات التجريبية للاقتصاد السياسي للقانون، فإن إدلمان لا يقدم سوى ملاحظات بالية تفيد أن القانون يثبت ويؤمن تحقق مجال التبادل، بوصفه معطى طبيعياً، كما أنه يجعل الإنتاج الرأسمالي ممكناً (١٩٧٣: ٩٢-١٠٨). وفي هذا الصدد يبدو عمله فقيراً إذا ما قورن بالحنكة النظرية للدراسات الألمانية الراهنة ضمن تقليد « منطق الرأسمال ». وفوق كل شيء ، بينما يبين بوضوح حدود وضع القانون الخاص، فإنه يصمت حول الحدود البنيوية الكامنة للشكل القانوني كما أنه يهمل تمفصل القانون العام والقانون الخاص داخل الشكل الأساسي لدولة القانون Rechtsstaat. وهكذا إذا ما كان « مناطقة الرأسمال » سوف يستفيدون من اهتمامه الأعظم بطبيعة وفعالية الخطاب القانوني، فإنه بإمكان إدلمان أن يتعلم شيئًا من محاولاتهم لاشتقاق الشكل الأساسي، ووظائف وحدود القانون والدولة. إن هيرست معروف جيداً بنقده المنهجي والأبستمولوجي للماركسية الأرثوذكسية ونفس هذا النقد هو الذي يلهم مقاربته للقانون. وهكذا، وبالتعارض مع هؤلاء الذين يسعون لأن يضفوا على القانون مضموناً جوهرياً مفرداً متجذراً في مقتضيات إعادة الإنتاج الذاتية لنمط الإنتاج، فإنه يؤكد أنه ليس للقوانين وحدة ضرورية في مضمونها، وشكلها أو وظيفة خارج سنها/ تشريعها وإنفاذها في العملية التشريعية بأجهزتها القانونية الملازمة (هيرست ١٩٧٩ ب: ٩٦-٧، ١٠١، ١١١-١٤، ١٣٧). وهذا يعني أنه لا ينبغي البحث عن نقطة بدء تحليل القانون في عوامل خارج وما وراء المستوى القانوني (مثل تداول رأس المال أو التناقض بين القيمة الاستعمالية والتبادلية)، بدلاً من ذلك، يتعين البدء بالشروط المسبقة للعملية التشريعية وطبيعتها وفعاليتها وتعريف/ تحديد القانون وفق الطبيعة النوعية للخطاب القانوني (١٩٧٩ ب: ١١١-١٣).

يعرض هيرست نظراته عبر تقويم لأصول الشكل القانوني الحديث للملكية المشتركة، وقد جرى اختياره بسبب عدم قابليته للاختزال إلى الشكل القانوني

في أعقاب فاصل اشتراكي ديمقراطي في ظل حكومة عمالية هشة ازدادت فيها مختلف الأزمات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية، بدأت مرحلة جديدة كبرى في إعادة تنظيم الهيمنة البورجوازية مع انتخاب حكومة « تسلطية شعبية » من اليمين. فقد، ركزت حملة « القانون والنظام » على «إسباغ طابع بوليسي على الأزمة» ضمن إطار اشتراكي ديمقراطي معدل ، حيث كانت التاتشرية تحاول بشكل جذري إعادة صف القوى الاجتماعية عبر جبهة عريضة من أجل إحداث قطيعة لا رجعة فيها مع الإجماع/ الاتفاق الاشتراكي الديمقراطي لما بعد الحرب. وتضمن هذا تحريكا شعبيا ضد الشرور المسئولة عن أزمة بريطانيا (أي الاشتراكية، والبيروقراطية، ودولة الرفاهية، ودكتاتورية النقابات، والعقوبات الضرائبية وارتفاع معدل الجريمة) ووعدا ببعث قومي من خلال تحرير قوى السوق وتطوير دولة قادرة على ضبط هؤلاء الذين عارضوا الحرية في ظل القانون (هال ١٩٧٩: ١٤-٢٠، ١٩٨٠ أ: ١٧٧ - ٨٢ ، ١٩٨٠ ب : ٣ -٤). كان أساس مثل هذا المشروع «الشعبي التسلطي» معداً من خلال الصحافة، والمقاولين الأخلاقيين، والدعاية البوليسية إلخ.... وكذلك من خلال الحملة السياسية الخاصة لحزب المحافظين Tories، وأياما كانت منظوراته الاقتصادية، فقد سرّع الانحراف نحو « مجتمع النظام والقانون »، حيث وظفت الأيديولوجيات السياسية القانونية والكلام الأجوف الشعبي الديمقراطي الزائف بهدف إمحاء الحريات المدنية وحكم القانون (هال ١٩٨٠ أ: ١٧٧-٨٢، ١٩٨٠ ب).

تتضمن هذه الدراسات افتراضاً أن الخطاب القانوني والممارسات غير محددة وأن تطبيقها الفعلي محدد تضافريا بخطابات أيديولوجية وسياسية وممارسات. من خلال تحليلهم لهذه الآثار في سياق أزمة هيمنة ناشئة ، وسع هال ورفاقه تحليلات إدلمان عن الخطاب القانوني وجسدوا التفسير الهيكلي للزوج التراكم/ التبعية الذي تبناه بولانتزاس في تقويمه لطابع « الدولتية التسلطية ». يضع تقديرهم بشأن « إسباغ

staatsableitung هيرش ١٩٧٧ ب). غير أنه من الممكن أيضا أن نعين تقليداً جرامشيا أصيلاً sui generis حيث التركيز الرئيس على قوام/ تكوين التبعية في أوضاع متغايرة. إن أفضل الدراسات المعروفة في هذا السياق قد طور من قبل ستيورات هال ورفاقه وسوف نعني بعملهم فيما يلي.

يركز هال والمشتغلون معه على وضع القانون والشرطة، وأجهزة الدولة القانونية إلخ ضمن التمفصل الكلي للهيمنة البورجوازية. وهم يبرهنون على أن هذا الوضع يتغير مع اختلاف مراحل تراكم رأس المال، ومع اختلاف أشكال الدولة، ويعرضون دعواهم من خلال مقارنة الاستبداد القانوني في الدولة الرأسمالية الزراعية الصاعدة في إنجلترا القرن الثامن عشر مع حكم القانون للدولة الليبرالية في مرحلة رأس المال الصناعي في القرن التاسع عشر (هال وآخرون. ١٩٧٨: ١٨٦ - ٩٤، ٢٠٦-٨، انظر هاي وآخرين ١٩٧٥، تومبسون، ١٩٧٥). لقد بحثوا في هذا السياق الدور المتغير لإسباغ الطابع « البوليسي » (بمعنى الكلمة الواسع) على الدولة البريطانية ما بعد الحرب. رداً على أزمة عامة للسلطة، والدولة و « الاشتراكية الديمقراطية » (مرتبطة بالأزمة الاقتصادية وليست مختزلة إليها) تطورت حلقات من « الذعر الأخلاقي » بلغت ذروتها في حملة عامة من أجل « القانون والنظام » في السبعينات عنيت بتعزيز عنصر الإكراه في الهيمنة البورجوازية ليعوض عن التدهور في «الرضا التلقائي»، نجد القانون، والشرطة، والضبط الإداري والرقابة العامة في هذه «اللحظة الاستثنائية» في « دولة عادية » قد وظفت لاحتواء الاضطراب السياسي والمدني والصناعي. أضف إلى ذلك، على الرغم من أن محاولات ضبط قوى العمل من خلال التشريع والعمل القانوني المؤسس على مقاومة الطبقة العاملة قد استبدلت بأشكال تدخل أكثر جماعية وتعاقدية، فإن قوى الضبط في هذا المجال قد جرى تقويتها وكان هناك تجريم مستمر و/أو إسباغ طابع بوليسي وقائي على الحقلين السياسي والمدني (هال وآخرون ١٩٧٨ : ٢٧٢ - ٩٧).

العلاقة بمختلف أنماط التحدد. وهكذا فإنه من الجوهري تعيين موضوعنا النظري وفق هذه الشروط وأن نضمن بأن أي تفسير يقدم سيكون ملائماً لقاعدة تفسير explicandum . بهذا المعنى فإن أي تفسير سوف يعدّ ملائماً، إذا كان يؤسس، على مستوى التجريد ودرجة التعقيد (أو مدى التحددات) وفق اللغة التي تحدد بها المشكلة، مجموعة من الشروط الضرورية و/أو الكافية لإنتاج التفسيرات المعينة في قاعدة التفسير explicandum. أضف إلى ذلك، أنه إذا ما أعيد تعريف/ تحديد هذه الآثار أو تطويرها من خلال التعيين « concretization » بتخفيض مستوى التجريد) و/أو من خلال ما يمكن أن ننعته بالتعقيد«complexification» (بإضافة أنماط أخرى للتحدد) ، عندئذٍ يكون من الممكن أن نمد أو أن نوسع مثل هذا التفسير دون أن نخل بتماسك البرهان الكلي. وهكذا فسوف يعد التفسير غير ملائمٍ إذا لم يكن بالمستطاع مده إلى مستويات أدنى من التجريد بغير تناقض.

ويتضمن هذا المعيار أيضاً أن التفسيرات الملائمة لنطاق ما من التحليل يجب أن تكون قابلة للقياس مع تلك التي تلائم تفسير أنماط أخرى من التحدد (بالرغم من أن هذا لا يمكننا في حد ذاته من أن نفضل طريقة للتفسير على أخرى في حالات عدم القابلية للقياس) . وأخيراً يجب أن يلاحظ أنه بينما قد يكون تفسير ما محددا على مستوى معين من التجريد و/أو درجة من التعقد، فإنه قد يثبت على المستويات الأكثر عينية و/أو تعقدًا أنه غير محدد، وينبغي أن تحدد شروط إضافية لجعله ملائماً. لهذا السبب يستتبع مبدأ التحديد التضافري قدرًا من نقص في درجة التحدد على مستويات البحث النظري الأبسط والأكثر تجريدًا.

تنطبق كل هذه القواعد المنهجية على تحليل القانون، والدولة والأيديولوجية السياسية القانونية ويبقى الآن أن نعتد بما تتضمنه تجاه الدراسات التي راجعناها أعلاه. إن نقطة الانطلاق الملائمة هنا هي شكل القانون إذا أخذناه مجردًا من مضمونه النوعي. يتضمن هذا كموضوع نظري أصيل sui geneis تشكل ذات أهل

طابع بوليسي على الأزمة» القانون بنجاح داخل مركب من الإستراتيجيات المتاحة للدولة في محاولاتها لتعزيز حكم الرأسمال في الجمهورية الديمقراطية البورجوازية. تثير هذه الدراسات أيضاً على الرغم من جدارتها الواضحة، مشكلات نظرية معينة على أية حال. وقد نلاحظ بصفة خاصة التأكيد الانحيازي المغالي فيه على الخطاب في مواجهة شروط فعاليته غير السياقية. (يمكن لنا أن نجد نقداً أكثر توسعا وفق هذه الخطوط عند جيسوب وآخرين. ١٩٨٨ جـ: ٦٩-٧٤).

وهكذا، على الرغم من أن جدالاً قد جرى بأن حملة القانون والنظام لم تكن ناجحة كليا خلال عامي ١٩٧٠-٧٢ وأن مقاومة الطبقة العاملة قد حدت من قوى الدولة الضبطية، فهناك ميل لافتراض أن تكثف السخط الشعبي الأشمل في الخطاب التاتشري يمكن أن يحدث قطيعة جوهرية ليس أيديولوجيا فقط، وإنما أيضاً في الشروط الاقتصادية والسياسية. وتلك مغالاه في تقدير ملاءمة الأشكال النقدية monetary والقانونية للدولة الليبرالية في إعادة هيكلة الاقتصاد وفي ملاءمة إضفاء الطابع البوليسي من خلال دولة قوية عند تأمين إعادة الإنتاج الاجتماعي في المرحلة الراهنة للرأسمالية. ما يجب أن يوضع في الاعتبار هو أن هناك مقاومة سوف تجرى. ولكن على الرغم من انتقاداتنا (وهي هادفة فحسب) فإن الوعد الجرامشي يظهر بوضوح في هذه الدراسات.

في شكل استخلاص

ليست هناك حاجة بالتأكيد لتكرار انتقاداتنا هنا للمقاربات المختلفة في تحليل القانون، والدولة والأيديولوجية السياسية القانونية. بدلاً من ذلك، سوف نركز على ما يترتب عليها بالنسبة لدراسة هذه الظواهر. يجب أن يكون واضحاً في النطاق المنهجي أن القانون يمكن أن يفحص على مستويات مختلفة من التجريد، وفي

على المستويات الأشد تعقيدًا وعينية غير جوهرية. على النقيض من ذلك فهي تتضمن أن مظهر الخطاب القانوني « المحض » أو النظام « القانوني » هو نتاج التحدد التضافري بقدر ما هو نتاج الأشكال الهجينة للخطاب و/أو التنظيم المجتمعي. يمكننا في هذه الشروط فقط أن نبدأ في فهم تدهور القانون أو نمو «الدولتية التسلطية». وكذلك الشروط التي هيأت دولة القانون Rechtsstaat الكلاسيكية.

بإيجاز يمكننا، في هذه الشروط فقط أن نتقصى الوحدة الوظيفية للشرعية واللاشرعية في الدولة البورجوازية وأن نبدأ في تفسير مغزاها النسبي في تأمين السيادة البورجوازية في أوضاع مختلفة. تزودنا الدراسات التي راجعناها أعلاه بخطوط إرشاد مهمة في هذا المسعى، ولكن ينبغي أن يكون واضحًا أنه ما يزال هناك الكثير مما ينبغي عمله على كل مستويات التحليل القانوني.

للحقوق و/أو الالتزامات قابلة لأن تُقاضِيَ وأن تُقاضَى أمام جهاز قانوني عقلاني مفوض باستخدام الإكراه في تطبيق أحكامه. ويتيح هذا بدوره تحليلا لعملية إستدعاء interpellation الأشخاص القانونية، وطبيعة الخطاب القانوني العقلاني، وشروط وجود الشكل القانوني وفعالية التدخل عبر القانون.

يمكن لنا على هذا الأساس أن نطور مفهومًا للنظام القانوني بوصفه شكلاً محدداً من المجتمعية societalization يتضمن تعميمًا للشكل القانوني على كل العلاقات الاجتماعية. لا ينبغي أن تتضمن دراسة الشكل الأساسي للقانون، ولا النظام القانوني اختزالا لهما إلى ظاهرتين مصاحبتين للمستوى الاقتصادي: يمكن لنا على الأكثر ، أن نستقصى شروط وجودهما الاقتصادية وتأثيرهما المتبادل في المستوى الاقتصادي. لا يتضمن كون تسليع قوة العمل ضرورياً كذلك لتطوير نظام قانوني مستقل، أن القانون قابل للاختزال إلى المستوى الاقتصادي أكثر من حقيقة أن أشكالاً قانونية معينة ضرورية إذا كانت السلع التي تتداول يعني أن الاقتصاد قابل للاختزال إلى الحقل القانوني. بهذا المعنى يتطلب منا إدخال تحددات اقتصادية في تحليلات القانون أن نعتد بتمفصلها المعقد، وأن نتجنب أي اختزال أحادي للواحد إلى الآخر. وينبغي أن نلاحظ أيضاً أن التحليلات على هذا المستوى من التجريد (سواء كانت مقصورة على المستوى القانوني أو مدت/ وسعت إلى تمفصله مع مستويات أخرى) سوف تكون حتماً غير محددة نسبياً بالنسبة لما يترتب عليها بصدد أوضاع خاصة. عدم التحدد النسبي هذا، أو نقص درجة التحدد underdetermination، يمكن أن يستبعد بشكل متلاحق من خلال تعيين و/أو تعقيد الموضوع النظري وشروط وجوده وتأثيراته.

ويعني هذا تحولاً متلاحقًا من أولوية الشكل إلى التأكيد على مضمون القانون والنظام القانوني. لا تحتاج هذه المقاربة إلى أن تتضمن « جوهرة » القانون من خلال الجدال بأن هناك جوهرًا محددًا، وإن يكن مجردًا للقانون، وأن الانحراف عن ذلك

18- Buci-Glucksmann, C. (1975) Gramsci et l'Etat, Paris: Fayard.
19- Buci-Glucksmann, C. (1978) Gramsci and the State, London: Lawrence and Wishart.
20- Buci-Glucksmann, C. (1979) ' State, Transition, and Passive Revolution' , in C. Mouffe, ed. Gramsci and Marxist Theory, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 207-36.
21- Burlatsky, F. (1978) The Modern state and Politics, Moscow: Progress.
22- Butterwegge, C. (1977) Probleme der marxistischen staats-diskussion, koeln: Pahl-Rugenstein.
23- Edelmann,B. (1973) Ownership of the Image, London: Routledge and Kegan Paul (1979).
24- Edelmann,B. (1980) 'The Legalization of the Working Class', Economy and Society, 9 (1), pp. 50-64.
25- Gramsci, A. (1971) Selections from the Prison Notebooks, London: Lawrence and Wishart.
26- Hall, S. (1979) ' The Great Moving Right Show', Marxism Today, January, pp.14-20.
27- Hall, S. (1980a) 'Popular-Democratic vs. Authoritarian Populism', in A. Hunt, ed Marxism and Democracy, London: Lawrence and Wishart, pp157-85.
28- Hall, S. (1980b) 'Drifting into a Law and Order Society, London: Cobden Trust.
29- Hall, S. (1980c) 'Nicos Poulantzas: State, Power, Socialism', New Life Review, 119, pp.60-9.
30- Hall, S. (1988) ' The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists' in C. Nelson and L. Grossberg, eds, Marxism and the Interpretation of Culture, London: Macmillan, pp 35-73.
31- Hall,S. et al. (1978) Policing the Crisis, London: Macmillan.
32- Hindess, B. and Hirst, P. Q. (1977) Pre-Capitalist Modes of Production, London: Routledge and Kegan Paul.
33- Hirsch, J. (1974) Staatsapparat und Kapitalreproduktion, Frankfurt: Suhrkamp.
34- Hirsch, J. (1976a) 'Bemerkungen zum theoretischen Ansatz einer Analyse des buergerlichen Staates' , Gesellschaft 8-9, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 99-149.
35- Hirsch, J. (1976b) ' Remarques thÈoriques sur l'Ètat bourgeois et sa crise' in N. Poulantzas, ed, La Crise de 1'Etat, Paris:PUF, pp. 103-31.
36- Hirsch, J. (1977a) Appareil d'Etat, et Reproduction du Capital, Paris: PUF.
37- Hirsch, J. (1977b) 'Kapitalreproduktion, Klassenauseinan dersetzungen und

مراجع الدراسة:

1- Althusser, L. (1969) For Marx, London: Allen Lane.
2- Althusser, L. (1971) ' Ideology and Ideological State Apparatuses', in L. Althusser, Lenin and Philosophy and Other Essays, London:NLB.
3- Althusser, L (1974) Essays in Self-Criticism, London: NLB.
4- Althusser, L. et, al. (1970) Reading 'Capital', London: NLB.
5- Altvater, E. (1971) 'Zu einigen Problemen des, Staatsinterventionismus' Prokla, 3 pp. 1-13 (translated as Altvater 1973).
6- Altvater, E. (1973) ' Some Problems of State Interventionism' , N,1, p p 96-108 and 2, pp. 76 - 83.
7- Altvater,E. (1983) ' Form oder Formen des States?', Zum Problem der Transformation des burgerlichen Staates', West Berlin: unpublished paper.
8- Autorenkollektiv (1974 -6) Marxistisch- Leninistische allgemeine Theorie des Staates und des Rechts, 4 vols,Berlin: Dietz Verlag.
9- Balibar,E. (1975) Cinq Ètudes du materialisme historique, Paris: Maspero.
10- Balibar,E. (1976) On the Dictatorship of the Proletariat, London: NLB (1977).
11- Balibar,E. (1985) 'Marx, the Joker in the Pack (or the included Middle)', Economy and Society, 14 (1), pp.1-27.
12- Benton, T. (1984) The Rise and Fall of Structural Marxism, London: Macmillan.
13- Blanke, B., Jurgens, U. and Kastendiek, H. (1974) Zur neueren marxistischen Diskussion ?ber die Analyse von Form und Funktion des burgerlichen Staates, Probleme des Klassenkampfs, 14/15, pp. 51-102.
14- Blanke, B., Jurgens, U. and Kastendiek, H. (1975) Kritik der Politikwissenschaft, Frankfurt: Campus.
15- Blanke, B., Jurgens, U. and Kastendiek, H. (1976) ' The Relationship Between the Political and Economic as a Point of Departure for a Materialist Analysis of the Bourgeois State', International Journal of Sociology, 6 (2), pp. 414-44.
16- Blanke, B. Jurgens, U. and Kastendiek, H (1978) ' On the Current Marxist Discussion on the Analysis of Form and Function of the Bourgeois State', in J. Holloway and S. Picciotto, eds, State and Capital: a Marxist Debate, London: Edward Arnold, pp. 108-47.
17- Buci-Glucksmann, C. (1969) ' A propos de la théorie marxiste de l'état capitaliste: vers une conception nouvelle de la politique' , L'Homme et la Société, 11 pp. 199-207.

Economy (Rough Draft), Harmondsworth, Penguin (1973).
55- Marx, K. (1859) ‘Preface to Contribution to the Critique of Political Economy, in K. Marx, Capital, vol. I, London: Lawrence and Wishart (1976).
56- Marx, K. (1867) Capital, vol. I, London: Lawrence and Wishart (1976).
57- Moore, S.W (1957) The Critigue of Capitalist Democracy, New York: Paine - Whitman.
58- Mouffe, C., ed. (1979) Gramsci and Marxist Theory, London: Routledge and kegan Paul.
59- Nedbailo, P. E. (1972) Einfuehrung in die allgemeine Theorie des Staates und des Rechtes, Berlin: Dietz Verlag.
60- Pashukanis, E.V. (1978) A General Theory of Law and Marxism, London: Ink Links.
61- Poulantzas, N. (1964) ‘L’Examen marxiste de I’état et du droit acuels la question de 1’alternative’, Les Temps Modernes, 219/220, pp. 274-302.
62- Poulantzas, N. (1965a) ‘ La Critique de la Raison Dialectique de Sartre et le droit’, Archives de Philosophie du Droit,10, pp. 83-106.
63- Poulantzas, N. (1965b) ‘Préliminaires à l’étude de l’hégémonie dans 1’état, Les Temps Modernes, 234, ppp. 862-96, and 235, pp. 1048-69.
64- Poulantzas, N. (1965c) Nature des Choses et Droit, Paris: Pichon et Durand-Auzias.
65- Poulantzas, N. (1966a) ‘La dialectique hégélienne-marxiste et la logique juridiquemoderne’, Archives de Philosophie du Droit, 11,pp. 149 -58.
66- Poulantzas, N. (1966b) ‘La théorie politique marxiste en Grande Bretagne’, Les Temps Modernes, 238, pp. 1683-1707, translated as ‘ Marxist Political Theory in Great Britan, New Left Review, 43, 1967, pp. 57-74.
67- Poulantzas, N. (1967) ‘A propos de la théorie marxiste du droit’, Archives de Philosophie du Droit, 12, pp. 145-62.
68- Poulantzas, N. (1968) Political Power and Social Classes, London: NLB (1973).
69- Poulantzas, N. (1969) ‘The Problem of the Capitalist State’, New Left Review, 58, pp. 67-78.
70- Poulantzas, N. (1970) Fascism and Dictatorship, London: NLB (1974).
71- Poulantzas, N. (1974) Classes in Contemporary Capitalism, London: NLB (1975).
72- Poulantzas, N. (1976a) Crisis of the Dictatorships, and 2nd edn, London: NLB.
73- Poulantzas, N. (1976b) ‘The Capitalist State’, New Left Review, 95,pp.

Widersprueche im Staatsapparat', in V. Brandes et al., eds, Handbuch 5: Staat, Frankfurt: EVA, pp. 161-81.
38- Hirsch, J. (1978a) ' The Crisis of Mass Integration: on the Development of Political Repression in Germany'., International Journal of Urban and Regional Research, 2 (2), pp. 222-32.
39- Hirsch, J. (1978b) 'The State Apparatus and Social Reproduction', in J. Holloway and S. Picciotto, eds, State and Capital, London: Arnold pp.57-107.
40- Hirsch, J. (1980) Der Sicherheitsstaat, Frankfurt: EVA.
41- Hirsch, J. (1983) 'The Fordist Security State and New Social Movements', Kapitalistate, 10/11, pp. 75-84.
42- Hirsch, J. and Roth, R.(1987) Das neue Gesicht des Kapitalismus, Hamburg: VSA.
43- Hirst, P. Q. (1979a) 'Introduction', in B. Edelmann, Ownership of the Image, London: Routledge and Kegan Paul.
44- Hirst, P. Q. (1979b) On Law and Ideology London: Routledge and Kegan Paul.
45- Hirst, P. Q.(1982) 'Socialism, Law, and Rights', in P. Carter and M. Collison, eds, Radical Criminology, Oxford: Martin Robertson.
46- Jessop, Bob. 'On Recent Marxist Theories of Law, the state, and Juridico-Political Ideology', International Journal of the Sociology of Law, 8 (4), pp. 339-68. Reprinted as chapter 2. 1980b.
47- Jessop, Bob. ' The non-structuralist legacy of Nicos Poulantzas', in L. Appignanesi, ed., Ideas from France: the Legacy of French Theory London: Institute of Contemporary Arts, pp.38-41. 1985 b.
48- Jessop, Bob. Thatcherism: a Tale of Two Nations, Cambridge: Polity (co-authored with k. Bonnett, S. Bromley and T. Ling). 1988c.
49- Kastendiek, H. (1981) Korporatismus: Beitraege zur Theorie und Aktualitaet des Korporatismus, Berlin (West): Free University, habilitation.
50- Kelsen, H. (1945) General Theory of Law and the State, New York: Russell and Russell.
51- Kuusinen, O. (1961) Fundamentals of Marxism-Leninism, London: Lawrence and Wishart.
52- Lewin, J. D. and Tumanow, W.A (1977) Der politische Mechanismus der Monopoldiktatur, Berlin: Staatsver Lag det DDR.
53- Marx, K. (1857) 'Introduction to Contribution to the Critique of Political Economy, in K. Marx, Grundrisse, Harmondsworth: Penguin (1973).
54- Marx, K. (1857-8) Grundrisse: Foundations of the Critique of Political

Selbstreferenz imRecht', in D. Baecker et al., eds, Theorie als Passion, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 423-46.
92- Teubner, G. (1988a) ' "And God Laughed ...." Indeterminacy, Self-Reference and Paradox in Law', EUI Working Paper 88/342, Florence: European University Institute.
93- Teubner, G., ed (1988b) Autopoietic Law: a New Approach to Law and Society, Berlin: de Gruyter.
94- Teubner, G. (1989) Recht als Autopoietisches System, Frankfurt: Suhrkamp (also includes Teubner 1985a,b, 1986, 1988a).
95- Teubner, G. and Willke, H. (1984) 'Kontext und Autonomie: Gesellschaftliche Selbsteuerung durch reflexives Recht', Zeitschrift Fuer Rechtssoziologie, 5 (1), pp. 4-35.
96- Tuschling B.(1976) Rechtsform und Produktionsverhaeltnisse, Frankfurt: EVA.
97- Varga, E. (1968) Politico-economic Problems of Capitalism, Moscow: Progress.
98- Willke, H. (1983) Entzauberung des Staates. Ueberlegungen zu einer gesellschaftlichen Steuerungstheorie, Koenigstin: Athenaeum.
99- Willke, H. (1985) 'Societal Guidance through Law', EUI Colloquium Paper, Conference on Autopoieses in Law and Society, Florence.
100- Willke, H. (1987a) 'Kontextsteuerung dur Recht? Zur Steuerungsfunktion des Rechts in Polyzentrisher Gesellschaft', in M. Glagow and H. Willke, eds, Dezentrale Gesellschaftsteuerung, Pfaffenweiler: Centaurus Verglagsgesellschaft, pp. 3-27.
101- Willke, H. (1987b) 'Entzauberung des Staates. Grundlinien einer systemtheoretisehen Argumentation'. In T. Ellwein et al., eds, Jahrbuch zur Staats- und Verwaltungswissenshaft, Band 1, Baden- Baden: Nomos, pp. 285-308.
102- Willke, H. (1987c) 'The Tragedy of the State. Prolegomena to a Theory of the Stace in Polycentric Society', Archiv Fuer Sozial-und Rechtsphilosophie, 72 (4), pp. 455- 67.
103- Willke, H. (1988) 'Staatliche Intervention als Kontextsteuerung. Am Beispiel EUREKA', Kritische Vierteljahresschrift fuer Gesetzgebung und und Rechtswissenschaft, 15,pp. 214-29.
104- Willke, H. (1989) 'Die Steuerungsfunktionen des Staates aus systemtheorcticher Sicht.
Schritte zur Legitimierung einer wissensbasierten Infrastruktur', Bielefield: ZIF, unpublished paper.

63-83.
74- Poulantzas, N. (1978a) State, Power, Socialism, London: Verso.
75- Poulantzas, N. (1978b) 'Les théoriciens doivent retourner sur terre', Les nouvelles littéraires, 26 June.
76- Poulantzas, N. (1979a) 'L'état, les mouvements sociaux, le parti', Dialectiques, 28.
77- Poulantzas, N. (1979b) La crise des partis', Le Monde Diplomatiqu 26, September.
78- Poulantzas, N. (1979c) 'Interview with Stuart Hall and Alan Hunt', Marxism Today, May, p p 198-205.
79- Poulantzas, N. (1979d) 'Is There a Crisis in Marxism', Journal of the Hellenic Diaspora, 6 (3), pp. 7-16.
80- Poulantzas, N. (1979e) 'Es geht darum mit der Stalinistischen Tradition zu brechen', Prokla, 37, pp. 127-40.
81- Poulantzas, N. (1980) 'La déplacement des procedures de legitimation' , in Université de Vincennes, L 'Université Vincennes: ou le desir d' apprendre, Paris: Moreau, pp 138-43.
82- Preuss, U. K. (1973) Legalitaet und Pluralismus: Beitraege zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt: Suhrkamp.
83- Sauer, D. (1978) Staat und Staatsapparat, Frankfurt: Campus.
84- Sassoon, A.S. (1980) Gramsci's Politics , London: Croom Helm.
85- Teubner, G. (1984a) 'Autopoiesis in Law Society: a Rejoinder to Blankenburg', Law and Society Review, 18 (2), pp. 291-301.
86- Teubner, G. (1984b) 'After Legal Instrumentalism? Strategic Models of Post-Regulatory Law', International Journal of the Sociology of law, 12 (4), pp. 375-400.
87- Teubner, G. (1985a) 'Legal Autopoiesis and Legal Evaluation', EUI Working Paper, Florence: European University Institute.
88- Teubner, G. (1985b) 'Social Order from Legislative Noise? Autopoietic Closure as a Problem for Legal Regulation', EUI Colloquium Paper, Florence: European University Institute.
89- Teubner, G. (1986) 'Hyperzyklus in Recht und Organisation: zum Verhaeltnis von Selbstbeobachtung, Selbstkonstitution, und Autopoiese', EUI Working Paper, Florence: European University Institue.
90- Teubner, G. (1987a) 'Unternehmerskorporatismus. New Industrial Policy and das 'Wesen' der Juristischen Person', kritische Vierteljahresschrift fuer Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 2 (1) , pp. 61-85.
91- Teubner, G. (1987b) 'Episodenverknuepfung. Zur Steigerung von

منها، القدسي هو العقبة بامتياز أمام حريته، لن يصير هو نفسه إلا أن يثوب إلى رشده جذرياً، لن يصير حراً حقاً إلا أن يقتل الإله الأخير » (١).

القدسي هو العقبة في وجه الحرية كما يرى الإنسان المعاصر، والمطلوب هو اجتثاث المقدسي ومحاصرته؛ وذلك من خلال السعي الدائم والدائب إلى التفرّغ من كل تديّن، وفي كل معنى يتجاوز الشرط البشري وأوهامه وتخيلاته، خاصة أن الإنسان غير الديني يضفي على اجتثاث الدين حكم قيمه، فهو الطريق إلى الحرية والتقدم والعلمانية والحداثة، وعبر هذا يضفي الخطاب الحداثوي العربي المعاصر والمحكوم سلفاً، على أطروحاته النظرية مسحة ثوروية وحكم قيمه أيضاً. فالطريق إلى الحضارة يمر عبر النموذج الأوروبي ويتعمد عليه، فهو النموذج المحتذى الذي تمكّن في محاصرة الإله وإعلان موته، وبذلك مهّد للحرية والتقدّم.

الإشكالية التي يثيرها المثقف العربي الراديكالي، في موقفه السلبي في الظاهرة الدينية، تحدث في غياب كبير لحركة البحث التأريخي العربي للظاهرة، والتي تم تأليفها في الغرب ولم ينقل منها إلى العربية إلا النزر اليسير. إذ إن غياب هذه الأبحاث، يجعل من الدين مرتعاً للانطباعية الاستشراقية (الدراسات الإسلاماتية في الغرب) التي كان لها دور كبير في الأدبيات الثوروية العربية التي ساهمت في فرز انطباعية ثوروية أدارت ظهرها للدين، مع أن المطلوب هو معرفة مدى مستويات وترابط وتلاحم الظاهرة الدينية مع الوجود البشري (٢).

إذا أردنا أن نستعير لغة جديدة نقول: إن الصراع في الفكر العربي المعاصر، هو صراع بين المجتمع الذي يبني آمالاً كبيرة على المقدسي وتفجراته في الزمان والمكان، وبين النخبة المثقفة المؤمنة بإيجابية الحدث التاريخي والتطور، التي تزعم أنها قادرة على إحداث تحوّل جذري وعميق في المجتمع العربي من خلال محاصرة المقدسي وكل تجلياته، كما بنى عليها العروي آمالاً كبيرة في كتابه (العرب والفكر التاريخي). لكي لا نبتعد عن الموضوع نعود إلى طرح التساؤل الأساس، ما المقدسي؟ وما الأسطورة،

الأسطورة العالمة في الإستراتيجية الرشدية

مضمون الأسطورة في خطاب الجابري

د. تركي علي الربيعو*



في كتابه « رمزية الطقس والأسطورة » يقوم مرسيا إلياد، بعقد مقارنة بين الإنسان الديني وسليله الإنسان غير الديني. يقول: « إن ازدهار الإنسان غير الديني إنما حدث فقط في المجتمعات الغربية الحديثة، الإنسان الحديث غير الديني يتخذ وضعاً وجودياً جديداً: لا يعترف إلا بأنه موضوع وأداة للتاريخ، ويرفض كل دعوة إلى الوجود المفارق، بعبارة أخرى، لا يقبل نموذجاً بشرياً خارج الشرط البشري، كالذي انصرف الإنسان الديني إلى فك رموزه في مختلف الأوضاع التاريخية، الإنسان يخلق نفسه، ولا يصل إلى خلق نفسه تماماً إلا بمقدار ما يتجرد من القداسة ويجرد العالم

---

* كاتب وناقد من سوريا

وتحتاج إلى أطباء التحليل النفسي، الذين من شأنهم أن يكشفوا لنا عن سبب الهروب المستمر إلى الأمام، الذي تمارسه النخبة إزاء حالة التخلّف المستمرة، هذا ما أخبرنا به الجابري. وعبر هذا كلنا ننتظر بفارغ الصبر، اكتمال التصور الذهني للملامح العامة للإستراتيجية الرشدية، التي بشّرنا بها الجابري في كتابه « نحن والتراث، ١٩٨٠ » الذي يمثّل فاتحة كتاباته. يقول الجابري « إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي، تبنّي الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الكلامية » (٧).

عندما صدر «الخطاب العربي المعاصر » بعد كتابه السالف الذكر، عاد الجابري ليؤكد الحاجة إلى « بيان من أجل العقل العربي » وليقول لنا: إنه يبحث عن الطريق من داخل الغابة لا من خارجها كما فعل معظم الراديكاليين العرب، فهذا البحث من شأنه أن ينهي القطيعة بين الفكر والواقع في الأيديولوجية العربية المعاصرة؛ إذ إن غياب العلاقة بين الفكر والواقع « جعل الخلافات النظرية والأيديولوجية لا نتيجة اختلاف السلطة العرفية المعتمدة مرجعاً، فالخطاب العربي لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج -السلف » (٨).

وفي إطار الحاجة إلى « بيان من أجل العقل العربي » أصدر الجابري « تكوين العقل العربي، ١٩٨٤ » ثم « بنية العقل العربي، ١٩٨٦ » ثم «العقل السياسي العربي، ١٩٩٠» ثم راح يبشّرنا بجزء رابع هو « العقل الأخلاقي العربي » وبذلك يكون المشروع قد اكتمل على صعيد التصور الذهني واتضح من خلال ملامح الإستراتيجية الرشدية. وفي هذه الحالة فإن أية محاولة نقدية لمشروع الجابري لا تستدعي أو تتطلب بالضرورة حضور أطباء التحليل النفسي، فالحكم هنا يتم على مشروع قد اكتمل على صعيد التصوّر الذهني في متنه وحواشيه (٩).

وما وظيفتها؟ وبعبارة أخرى إذا كانت الأسطورة تاريخاً مقدساً كما يعرِّفها إلياد، شخصياتها آلهة، أو أبطال حضارة، وأن كل أسطورة تروي لنا كيف جاءت حقيقة ما إلى حيّز الوجود، ولماذا جاءت؟ وأن وظيفتها الرئيسة تكمن في تثبيت النماذج المثالية لجميع الطقوس والفعاليات البشرية المهمة (٣). فما موقعها في الإستراتيجية الرشدية التي يبشرنا بها محمد عابد الجابري، والتي يقبلها عصرنا، والتي تؤسس نفسها على إحداث قطيعة مع أساطير العرفان.

صراع المعقول واللامعقول في الإستراتيجية الرشدية:

في كتابه الشهير «الخطاب العربي المعاصر» كتب محمد عابد الجابري يقول: «يبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزكيها في سلوك العرب الفكري إزاء مشروع النهضة» (٤). والذي يقرأ كتاب الجابري يستنتج لماذا يستدعي الجابري التحليل النفسي لقراءة الخطاب النهضوي؟ فهذا الخطاب- من خلال تحليله لمفرداته - هو خطاب تضخيمي «فكلما اشتدت عليهم - أي عرب اليوم - وطأة هذا الواقع المرفوض كان هروبهم إلى الأمام أشدّ وأعنف، نقصد بذلك أن طموحهم النهضوي يزداد ويتضخم بازدياد وتضخم وقع الحاضر عليهم، لا فرق في ذلك بين من يدعو إلى بعث النموذج الإسلامي، وبين من يطالب بالاقتداء بالنموذج الأوروبي، أو بين من يقول بأخذ أحسن ما في النموذجين» (٥). هذا من جهة، ومن جهة أخرى «فعندما يتحدث العرب عن النهضة أو الثورة، فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملاً، بل يجب القول، عن مشروع لم يكتمل بعد على صعيد التصور الذهني» (٦).

النخبة المثقفة العربية التي تساهم في صياغة خطابنا المعاصر، هي نخبة مريضة،

ثالثاً- لقد كانت الفلسفة المشرقية السينوية، في آن واحد، تعبيراً عن وعي قومي مهزوم، ووعي أيديولوجي مقلوب. فهي إحدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم، ولكن الحي دوماً المتطلّع إلى استعادة نفسه باستمرار وبكبرياء. ولذلك كان هدفه هو إنشاء فلسفة مشرقية ذات خصوصية قومية فارسية(١٣).

رابعاً- إن العمل على دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، يجب أن تُنظر، كجزء في نضال عام سياسي اجتماعي ثقافي ضد الحصار السني للدولة، قام به أبناء الشعوب المضطهدة قومياً وطبقياً. وعبر هذا نستطيع أن نفهم الدوافع القومية - الأيديولوجية في فلسفة ابن سينا. وكذلك لماذا كانت الإسماعيلية - كرافد أساسي في تكوينية ابن سينا - أيديولوجية الطبقات والقوميات المضطهدة » (١٤).

إن الفلسفة المشرقية السينوية، وامتداداتها النظرية على صعيد الفكر المجرد في المشرق العربي، مثّلت نظاماً فكرياً في التراث الثقافي العربي الإسلامي يتميّز من نظام فكري آخر وجد تعبيره في الفكر النظري في المغرب، حيث يرى الجابري أن هناك قطيعة إيبستمولوجية بين النظامين، قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية (١٥). وقد وجد هذا النظام الفكري المغربي تعبيره في الإستراتيجية الرشدية. إذ إن المشروع الفلسفي لابن رشد، كان يقوم أساساً على الفصل بين الفلسفة والدين، حتى يتأتّى لكل منهما الحفاظ على هويته الخاصة، ويصبح في الإمكان رسم حدودهما وتعيين مجال كل منهما، والبرهنة في جهة أخرى على أنهما معاً يهدفان إلى نفس الهدف. وهنا يمكن القول « إن المدرستين الرشدية والسينوية تمثلان مظهرين أساسيين، ومتمايزين، من مظاهر العقلانية في الإسلام، بل يمكن وصفها اتجاهين عقلانيين، ليس فقط متمايزين، بل متناقضي الاتجاه: العقلانية الرشدية عقلانية واقعية، والعقلانية الفارابية - السينوية، عقلانية

ملامح الإستراتيجية الرشدية:

يمكن القول بدقة، إن مشروع الجابري، هو آخر وأكبر تظاهرة في حركتنا النقدية الجديدة، من أجل الاعتراف بالعقل والمعقول وإقصاء اللامعقول في حياة العرب. فالإستراتيجية الرشدية التي بشّرنا بها في كتابه « نحن والتراث » عاد ليوضح لنا ملامحها في كتابه « تكوين العقل العربي ». يقول الجابري: « إننا نعتقد أن الإستراتيجية الرشدية، أعني التي دشّنها ومارسها ابن رشد، هي وحدها، الكفيلة، بتحرير العقل العربي، من تشنجات المعقول الديني وردات اللامعقول العقلي. إن تحقيق معالجة عقلانية بين المعقول الديني والمعقول العقلي (= العقل الكوني) على الطريقة الرشدية التي تعتمد الفصل بين الدين والفلسفة، وبالتالي تجاوز الحاجة إلى القنوص)esong(.إن تحقيق مصالحة في هذا النوع شرط ضروري لتحرير العقل العربي من الدوافع والأهداف التي جعلته يقيم اللامعقول العقلي وسطياً بين الله والناس، بين الدين والفلسفة، الشيء الذي جعله يعاني من الحضور المكثّف للغيب ومقولاته ويجد نفسه بالتالي مهيأً للهروب، تحت وقع أي صدمة، في عالم الشهادة إلى عالم الغيب .... من المعقول إلى اللامعقول » (١٠).

سوف أسترسل قليلاً في توضيح ملامح الإستراتيجية الرشدية. ففي كتابه « نحن والتراث »، الذي نعود إليه كأساس ومحطة أساسية في مشروع الجابري، قام الجابري، بشن هجوم حاد على الفلسفة السينوية (نسبة إلى ابن سينا) وجذورها التاريخية، فمن وجهة نظره، ومن خلال حفرياته الدقيقة في الفلسفة المشرقية، وذلك عبر نوعين من القراءة، المباشرة وغير المباشرة (الإسقاطية):

أولا- إن ابن سينا هو المدشّن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط (١١).

ثانياً- لقد عمل ابن سينا على تكريس لاعقلانية صمميّة في الفكر العربي الإسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة (١٢).

للمدح والذم، وإنما نقصد به جملة من المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله فيها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها » (١٨).

وانطلاقاً من أن عصر التدوين، هو الإطار المرجعي للثقافة العربية الإسلامية، فإن الجابري يحدِّد إطار تعامله مع الثقافة العالمة التي دشّنها عصر التدوين، وينحّي جانباً الذاكرة، والمعاش، والخرافة، والأسطورة يقول الجابري: «إننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة العالمة وحدها، فتركنا جانباً الثقافة الشعبية من أمثال وقصص، وخرافات، وأساطير، وغيرها» (١٩). وفي ضوء اختياره للثقافة العالمة كإطار يتوجه الجابري من جديد إلى دراسة الأسطورة العالمة إن جاز لنا التعبير، بوصفها الإطار المرجعي اللامعقول، والتي تغلغلت في ثنايا العقل العربي، وفرضت عليه رؤية ميثولوجية أسطورية للكون والعلاقة بالطبيعة، وجدت تعبيرها في نظام العرفان. وهو بذلك يقتفي أثر المستشرق الفرنسي هنري كوربان في بحثه عن دور الخيال (الأسطورة) في الفلسفة الشيعية الإسلامية (٢٠).إن المكونات الأساسية للعقل العربي الإسلامي كما يرى الجابري ثلاثة أنظمة، هي نظام البيان، ونظام العرفان ونظام البرهان. وانطلاقاً من أن المعقول الإسلامي يتحدّد انطلاقاً من اللامعقول. يبدأ الجابري البحث عن اللامعقول في ثنايا العقل العربي الذي يجد تعبيره في نظام العرفان، فيقف عنده مطولاً في دراسته المهمة عن « بنية العقل العربي »، وكذلك في « العقل السياسي العربي » في بحثه عمّا يسميها بـ «ميثولوجيا الإمامة». يميّز الجابري بين العرفان كموقف (فردي ونفسي وفكري وعملي، يتلخّص في رفض العالم ونشد الاتصال بالإله والدخول معه في نوع من الوحدة) (٢١). وبين العرفان كنظرية (يطغى فيه التفسير والتأويل ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطوّر الخليقة من المبدأ إلى المعاد) (٢٢). ما يهمنا هو العرفان كنظرية، كرؤية ميثيّة أسطورية لله وللكون والإنسان، وجدت تعبيرها في ملحمة

(صوفية)»(١٦).

يقول الجابري: إن ابن رشد يرفض القول القائل، إن الله هو الملابس لجميع ما ههنا والمحرّك له « لأن هذا القول يؤدي في نظره إلى القول إنَّ ما يدرك من الأسباب والمسببات باطل؛ لأن المعرفة بالمسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء - أي إنكار ارتباط المسببات بالأسباب هو مبطل للعلم ورافع له » (١٧). الإستراتيجية الرشدية تقول بالسببية، وبذلك ترفض التوسّط وتنحاز للعقل على حساب اللامعقول. فهدفها هو اجتثاث اللامعقول من حياتنا الذي يدفع باستمرار إلى الهروب إلى الأمام، خاصة أن هذا اللامعقول وافد على الثقافة العربية الإسلامية، يسميه الجابري العقل المستقيل، الذي تغذيه ثلاثة تيارات رئيسة، المانوية نسبة إلى ماني التي تجمع بين الزرادشتية، والمسيحية، والبوذية، التي استهدفت تقويض الأساس الفكري للدولة الإسلامية في العهد العباسي الأول، والهرمسية نسبة إلى هرمس، وتقوم أساساً على نزعة صوفية إشراقية، والتيار الثالث ويتمثل في الأفلاطونية المحدثة. هذه التيارات الثلاثة، تزامنت جميعها، في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، وجَمَعَها قاسم مشترك في كونها قد نهلت من الموروث الأسطوري البابلي القديم، وهذا ما يعتقده الجابري، وأخيراً تتدحّل الإسرائيليات كرافد أساسي من روافد اللامعقول لتقدم الفكر العربي الإسلامي الحديث حول البداية والنهاية.

صراع المعقول واللامعقول:

في إطار نقده للعقل العربي كخطوة مهمة في نقد السلاح. يقول الجابري: « إن العقل العربي الذي سنقوم بتحليله (تحليل تاريخي وبنيوي ومن موقعٍ أيديولوجي واعٍ) تحليلاً نقدياً، ليس مقولة فارغة ولا مفهوماً ميتافيزيقيا، ولا شعاراً أيديولوجيا

المرحلة الثانية: انفصال النور عن النار انفصالاً نهائياً.

المرحلة الثالثة: ينجب الأب (الإله المتعالي، العقل الكلي) الابن (الإله الصانع) الذي سيتولّى تدبير العالم تدبيراً صارما، ويقوم بخلق الكائنات الحية.

المرحلة الرابعة: وتتمثّل في ظهور الإنسان السماوي الأول الذي كان جميلاً على صورة أبيه الذي يقابل آدم في ملحمة الخليقة الإسلامية أو لولو (Lullu) في ملحمة الخليقة البابلية، والذي ينجبه العقل الأول الكلي على صورته ويمنحه تسخير جميع المخلوقات، ورغبة منه أن يكون على غرار أخيه الإله الصانع، يجتاز السماوات السبع (المدبرات السبعة) بأذن أبيه، وعندما يواجه الطبيعة، يرى صورته في الماء فيعشق الطبيعة وتعشقه ويتحد بها. وهذا هو السقوط الأول (الخطيئة الأولى) وعبر هذا يصبح الإنسان منذئذٍ كائناً مزدوجاً، فانياً بجسمه العائد إلى الطليعة، خالداً بجوهره الأصلي الذي يعيده إلى أصله السماوي. ونتيجة لهذا الاتحاد، تلد الطبيعة سبعة آدميين كل منهم ذكر وأنثى، يناظرون بعددهم المدبرات السبعة، وبعد ذلك وبمشيئة الإله المتعالي، وبتوسط المدبرات السبعة ينفصل كل منهم إلى ذكر وأنثى، وتبدأ عملية التناسل والتكاثر.

المرحلة الخامسة: وتتضمن حديثاً عن يوم المعاد، ومرحلة ما بعد الموت، وعودة الروح إلى بارئها (٢٥).

يتابع الجابري وعبر حفرياته الدقيقة، تغلغل الرؤيا الهرمسية داخل العرفان الشيعي وحيث يظهر الطابع الهرمسي ويتضح داخل الأدبيات العقائدية الشيعية التي تدور حول الأصل المقدس والسماوي للإمام وفي ميثولوجيا الإمامة وفي التأويلات الشيعية التي طالت القرآن الكريم. وعلى سبيل المثال يقوم الجابري بمتابعة الزخم الميثولوجي للناسوت الخاص للإمام عند الإسماعيلية، التي تميّز بين الناسوت

التكوين الهرمسي (رؤيا الهرمس)، التي شكّلت بتفرعاتها المانوية والزرادشتية والأفلاطونية المحدثة والإسرائيليات، حلفاً قوياً ساهم في رفد وغزو البيان العربي الإسلامي (المعقول العقلي الديني العربي الذي يتحدّد بثلاثة عناصر، القول بوجوب معرفة الله وبوحدانيته، والقول بالنبوة) (٢٣). بكل عناصر اللامعقول والتي تتحدّد عناصره بعكس عناصر اللامعقول السابقة، والذي يمنح من الموروث القديم. في « بنية العقل العربي » حظيت الرؤيا الهرمسية الأسطورية، للكون وبدء الخليقة، بالكثير من التفرّد، فبعد أن بشّر بها الجابري في « تكوين العقل العربي »، قام في الجزء الثاني من « بنية العقل العربي »، بنقل هذه الرؤيا الهرمسية الأسطورية نبضها إلى العربية قام بالشرح والتعليق عليها، وتابع تغلغلها في ثنايا النظام العرفان عند الشيعة (أول من تهرمس في الإسلام)، ثم تابع تحولاتها في داخل هذا الفكر كما تجسّدت في ميثولوجيا الإمام، ثم انتقالها إلى المتصوفة المسلمين من أهل السنة، كما يتجلّى في شرحه لنص الجنيد، وابن عربي. يركّز الجابري على رؤيا هرمس؛ لأنها من وجهة نظره، تنحو منحىً أسطورياً يقدّم الحل لمشكلة الشر في العالم. وفي دراسته لأسطورة الخيلقة الهرمسية بوصفها البنية-الأم للمذاهب العرفانية، وأنه ما من فكرة قال بها العرفانيون إلا وتجد نفسها في هذا النص الأسطوري النموذجي (٢٢). الذي ينهل منه جميع العرفانيون شيعة وسنة.

يميّز الجابري بين عدة مراحل (مراحل الخلق) وبحسب ما جاء في أسطورة هرمس:

المرحلة الأولى: التقرير بأولوية النور، فالنور هو العقل (الإله الأب بومنداريسي) الذي يتجلّى لهرمس في الرؤيا، نوراً يغمر كل شيء، صاعداً إلى الأعلى، تاركاً وراءه الظلمة التي تتجه إلى الأسفل والتي تتحوّل إلى رطوبة تكون هي الطبيعة، ثم يفسّر لهرمس أصل النار والهواء والأرض والماء.

تقوم له مقام طرف الحرارة الغريزية الأدنى المنفوخة في الأجنة عند كونها في الأحشاء في الشهر الرابع » والتي بها تكون الحركة والنمو ... ثم يتصل به في الشهر السابع « الطرف الأعلى الفاضل » من تلك الحرارة الغريزية الذي هو « الحياة الشريفة المتصلة بعد الولادة بكل خارج من الأحشاء إلى فسحة الفضاء الواسع ». هكذا يولد الإمام بناسوتين، الناس الخاص الذي هو «الخميرة الإبداعية » التي لا يجوز عليها الفناء والدثور، والناسوت الطبيعي الذي جسّم الإمام التي تقع عليه حوادث الدهر »(٢٦) . لا يكتفي الجابري بذلك، بل يتعداه إلى الحفر في أقوال الأئمة الشيعة ليثبت لنا تغلغل الأسطورة الهرمسية في الكثير من هذه الأحاديث، وفي تفسيرات الأئمة لبعض السور القرآنية كما في تفسير الإمام جعفر الصادق لسورة النور « الله نور السماوات والأرض، مثل نوره كمشكاة (فاطمة ابنة النبي) فيها مصباح، المصباح في زجاجة (الحسن والحسين) الزجاجة كأنها كوكب دري (كأن فاطمة كوكب دري بين النساء) يوقد من شجرة مباركة زيتونة (من النبي إبراهيم عليه السلام) لا شرقية ولا غربية (لا يهودية ولا نصرانية) يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار (يكاد العلم يتفجّر منها) نور على نور (إمام منها بعد إمام) يهدي الله بنوره من يشاء (يدخله في نور ولايتهم) » (٢٧) . لم يكتفِ الجابري بمتابعة تغلغلات الأسطورة الهرمسية في العقل العربي، بل راح يتابع تغلغلاتها في « العقل السياسي العربي » كما تعبّر عنها ميثولوجيا الإمامة والتي يراها تقع على الضد من « العقلانية في السياسة » (٢٨) في موازاة الحفريات الدقيقة في العرفان الشيعي، يفاجئنا الجابري بآرائه المؤدلجة القاطعة، فإذا كانت الأسطورة الهرمسية هي البنية الأم التي يمتح منها العرفان كموقف، والعرفان كنظرية. فإن هذه سوف تمهد كما يرى الجابري للانسحاب من عالم الواقع إلى عالم العقل المستقيل، وسيتاح لها في القرن الخامس والسادس الهجريين، أن تغزو نظام البيان العربي الإسلامي من خلال المتصوفة (ابن عربي، والجنيد، وغيرهما) الذين سعوا إلى تأسيس البيان على

الطبيعي للإمام أي جسمه البشري الذي تجري عليه الحوادث والكوارث وبين الناسوت الخاص للإمام. الذي هو جسم لطيف لا يُرى بالأبصار، وقد تكون على نحو مخصوص كما يلي: عندما تلتحق نفوس « المؤمنين » (= المنخرطين في الحركة الإسماعيلية) بـ «جنة المأوى »، بعد وفاتهم، تعمد العناية الإلهية إلى أجسامهم وتعمل فيها « بالتخمير في قبورها ثلاثة أيام » من يوم الوفاة فتتكون منها « فضلات لطيفة » تصعد دخاناً وبخاراً إلى السماء فتجذبها أشعة الكواكب والأفلاك إليها، فتصعد أولاً إلى القمر، ثم إلى فلك عطارد ... ثم ... إلى فلك الزهرة وبعد أن تستكمل تطهرها من خلال تنقّلها في هذه الأفلاك الثلاثة وتكون « قد زادت علواً وشرفا » تنتقل إلى «الباب الجرمائي الكبير والمحل الفلكي العظيم سراج العالم ومصباحه » فلك الشمس « قلب عالم الأجرام وبيت الحياة والنور » حتى تستكمل شرفها وتصبح « خميرة نامية ... مجتمعة ممتزجة لطيفة ... فتهبط العناية الإلهية على حساب ما صعدت: تدفعها الشمس إلى الزهرة ثم تدفعها هذه إلى عطارد ثم يدفعها هذا إلى القمر ويدفعها القمر إلى الأرض فتُحلُّ على «شيء من الفواكه الطيبة والمياه اللذيذة العذبة » في شكل قطرات مطر وندى « قد انعصرت وضفت بما فعلته الأفلاك فيها من العقد والحل » فيتغذّى منها إمام الزمان وزوجته « و تقع الملامسة بين العضوين الشريفين فيختلط جميع المائين اللطيفين »، فتحمل زوجة الإمام وترى الكواكب ذلك الجنين الذي يتغذّى بما انتقل إليه من تلك « الخميرة » عبر تلك الفواكه والمياه وينقسم غذاؤه إلى قسمين: «أحدهما ما يتصل به من أشعة الأفلاك والكواكب وذلك متصل بخط والده التي هي النطفة الملقاة إلى أمه » والثاني يأتيه من والدته « وهو ما يكون في الأغذية التي تغذّى بها و الأشياء التي تتصل بها في مأكلها ومشربها. والذي يواصل قسط الأب هو مادة لأعضائه الباطنة، وقسط الأم هو مادة أعضائه الظاهرة... فإذا كان الشهر الرابع رفع عمود النور بوساطة شعاع الشمس إلى ذلك الجنين حياة محيية ذخرت له من ألطف فضلات الجدود الميامين وأتباعهم... وهي

باختصار فإن الجابري، ومن خلال حفرياته في تاريخ الأسطورة العالمة، يعزو تخلّفنا الحضاري وانحطاطنا الفكري في المشرق والمغرب، إلى ارتدادنا إلى أشكال من الفكر الأسطوري، كان أجدادنا ممن أسسوا البيان العربي الإسلامي (المعقول العقلي) قد تجاوزه - خاصة أن الخطاب القرآني الذي يؤسس للبيان هو خطاب عقلاني كما يرى الجابري - إلى أشكال من الفكر الأسطوري استطاعت الشعوبية الفارسية أن تجعل منه باطناً للحركات الثورية الإسلامية المضادة (الشيعة الإسماعيلية) والتي بقيت تحمل في ثنايا أيديولوجيتها تناقضاً خارجاً بين الشكل الثوري (من حيث هي أيديولوجيا الطبقات الفقيرة والمحرومة) وبين المضمون الباطني المتوسط والمتخلّف.

صحيح أن للأسطورة منطقها الخاص كما يكتب الجابري (بوصفها شكلاً من أشكال التعبير، ونمطاً من أنماط التصور له منطقه الخاص) (٣٢). بدلاً من عقل اللامعقول الذي تشكّل الأسطورة متنه، يدعونا الجابري إلى تجاوزه في إطار رؤيته الأيديولوجية للموروث العربي الإسلامي. من هنا فإني سوف أتوقّف عند مصطلح الأسطورة وما يتفرّع عنه من أشكال وسوء فهم يدفع إلى مواقف أيديولوجية في قراءتنا لموروثنا الثقافي في صيغته العالمة وذلك على الرغم من حرص الحابري على أولوية الإبيستمولوجي على الأيديولوجي.

ترتد الأسطورة في مشروع الجابري، إلى مغامرة من مغامرات العقل الأولي، تحمل في ثناياها رؤية سحرية للعالم، والمطلوب عبر ذلك هو الانتقال من الفكر التأملي إلى الفكر المجرد، من الميثوس الأسطوري إلى اللوغوس، من الأسطورة إلى الفلسفة كرؤية عقلية للكون والإنسان « إذ كان التقدم في الفلسفة، عند اليونان، كان مرتبطاً بالتقدم في العلم ارتباط معلول بعلة » (٣٣).

المقطع السابق يحيلنا إلى رحاب مركزية أوروبية ثاوية وراء خطاب الجابري وتحكم توجهه، بل وتحكم الخطاب العربي المعاصر، وبشكل عام في كل مرة يعطي

العرفان، وذلك على العكس ممّا فعله ابن رشد الذي عمل على تأسيس البيان على البرهان، وبذلك مهدوا لاستقالة العقل العربي في المشرق العربي أولاً، وفي المغرب العربي (الأندلس) لاحقاً. هكذا يحيلنا الجابري إلى أن استقالة العقل العربي ترتد إلى غزو شعوبي قام به العرفانيون المتصوفة. وبذلك كتبت الغلبة للصوفي على الفيلسوف، اللامعقول على المعقول، للأسطورة على حساب الفلسفة التي كتب عليها الغربة في أرض أخرى وطوبى للغرباء. إن العرفاني الذي يمتح من الأسطورة الهرمسية والذي يدّعي الكشف والرؤيا والحلم والتأويل (الشطح على حد تعبير الجابري) يمارس أبسط أنواع التفكير وأدنى درجاته ويكرّس باستمرار الهروب إلى عالم العقل المستقيل، بالإضافة إلى أنه يساهم في تكريس نظرة سحرية لعالم من خلال العرفان كموقف وكنظرية ولنترك للصياغة الجابرية أن تأخذ مجراها.

أولاً- إن العرفان كموقف وكنظرية هو تكريس للنظرة السحرية للعالم أولاً وأخيراً، وهو تكريس أيضاً للبنية العامة للثقافات القديمة التي يشكّل فيها الفكر السحري وليس العلم الفاعل الأساسي - هذا حسب معلوماتنا الراهنة والقول للجابري؟ وهل يمكن تحقيق نهضة بالسحر؟ (٢٩)

ثانياً- إن العرفاني يهرب باستمرار من عالم الواقع إلى عالم الميثولوجيا المفلسفة(٣٠).

ثالثاً- الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل، كما يدّعي العرفانيون، بل هو أدنى درجات الفعاليات العقلية، ليس شيئاً خارقاً للعادة، ليس منحة من طرف قوى عليا، بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة، فعل الخيال الذي تغذيه، لا المعطيات الذهنية الموضوعية الحسية، ولا المعطيات العقلية الرياضية، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيّف معه والعمل على السيطرة عليه، سيطرة مادية أو عقلية أو هما معاً، فيلجأ إلى عالم خيالي خاص به، ينتقي عناصره من الدين، والأساطير، والمعارف الشائعة (٣١).

من كبار السحرة، وقد أفرد ابن خلدون للسحر في مقدمته فصلاً خاصاً، ميّز فيه بين أنواع السحر الثلاثة (السحر، والكلمات، والشعوذة) وكتب عن معاينته ومعايشته للسحر (كتجربة شخصية عاشها) هذا على الرغم مما يقال حوله بأنه من رواد المنهج العقلي ومؤسس علم العمران(٣٨). باختصار فإن المطلوب هو فهم هذه الظاهرة وعقلها بدلاً من نفيها خاصة أن هنالك جهداً تنظيرياً كبيراً حولها يمتد من فريزر إلى ستروس مروراً بمعاينات موس (Mauss) (39). وتجارب وولتركانون عن أفراد يموتون بالسحر (٤٠). ودراسات برتشارد عن العين، والتبصير، والسحر عند الأزندي التي بيّن فيها « أن العين والتبصير والسحر تشكّل سستاماً مركباً من المعتقدات والطقوس، له بنى منطقية » (٤١). وهذا ما يقودنا إلى طرح السؤال المهم: كيف انتقل أجدادنا من السحر إلى الأسطورة، أو لنقل من السحر إلى الدين، أو من بنية منطقية إلى أخرى؟.

ثانياً- ما الأسطورة؟ الجواب الذي يقدمه الجابري، يشير وكما بيّنا إلى أنها مغامرة من مغامرات العقل في آفاقه الأولى، وهي الأساس لنظام العرفان، بالأصح الأساسي لنظام اللامعقول الذي يستند في جذوره إلى رؤيا هرمسية، تقدم الجواب ومن خلال سرد ميثولوجي أسطوري عن أصل الخلق والخليقة ومشكلة الشر في العالم، والمطلوب هو واسقاط نظام العرفان وإعادة تأسيس البيان العربي الإسلامي الذي يجعل من العربي حيواناً فصيحاً على حد تعبير الجابري، على البرهان ونظامه، خاصة أن هذا الإسقاط يأخذ منحى أيديولوجياً وسياسيا؛ لأن الفكر العرفاني هو سياسة شعوبية؟.

يذهب مرسيا إلياد في كتابه السالف الذكر أي « رمزية الطقس والأسطورة » الذي يهدف إلى إعادة الاعتبار لهذا المصطلح (الأسطورة) وسوء الفهم الملازم والناتج عن استخدامه العشوائي الأيديولوجي الذي يقود إلى توزيع الاتهامات على شتّى الجبهات، إلى القول: إن الأسطورة تروي لنا تاريخاً مقدساً، بصورة أدق تصف لنا

كاتب عربي عن مجتمعه تشخيصاً يوضح نواقصه وعيوبه، فإن صورة معينة للغرب تندرج في هذا التشخيص كما يقول عبدالله العروي في « الأيديولوجيا العربية المعاصرة » (٣٤). فالغرب بنظامه البرهاني بات ومنذ زمن بعيد صالحاً للقياس وبعيداً عن الاستئناس. وقد دفعت المركزية الأوروبية الثاوية وراء خطاب الجابري بالجابري إلى الوقوع في مصيدة الخطاطة التطورية الذي توّهنا إليها سابقاً، أي أن التطور الفكري للبشرية مرّ بخمس مراحل هي: سحر، أسطورة، فلسفة، عقل، علم، خاصة أن هذه التطورية تحظى بحكم ذى دلالة قيمية على الرغم من تأكيد الجابري على أنها تحظى بدلالة منهجية. أضف إلى ذلك أن هذه الخطاطة التطورية التي جاء بها « أناسيو المقاعد الوثيرة » تثير من الإشكاليات العديدة، وتدفع من جهة أخرى إلى مراجعة جذرية للكثير من المفاهيم التي باتت وكأنها مفاهيم قارة، وإلى مزيد من الأسئلة:

أولاً- ما هو السحر؟ إن موقف الجابري منه، يعيدنا مباشرة إلى فرضية فريزر (Frezer) التي تقول بأسبقية السحر على الدين في تاريخ الجنس البشري، وهي الفرضية التي لاقت استحساناً عند فرويد في كتابه « الطوطم والتابو » وعند دوركهايم ويونغ. إذ إن الإنسان البدائي يؤمن بالسحر؛ لأنه يقوم بتعليل عقلي خاطئ انطلاقاً من المعانيات الحسية، وهي فرضية باتت مرفوضة من قبل الأناسيين (الأنتربولوجيين) الذين جاءوا من بعده (٣٥). إذ إن القول بأن السحر شكل أولي من العلم والمعرفة كما كان يرى برتراندراسل في كتابه « حكمة الغرب » (٣٦) يفقدنا الوسيلة كما يرى ستروس (Strauss) التي لا بد منها لفهم الفكر السحري، فالسحر والعلم نسقان معرفيان متوازيان - هذا ما أكده ستروس في « الفكر البري » لكن غير متساويين من حيث النتائج. إذ إن التوازي وليس التقابل هو الذي يتيح لنا فهم السحر كما يرى ستروس (٣٧).

في مقدمته الشهيرة، أخبرنا ابن خلدون أن الكيميائي المعروف جابر بن حيان كان

تتألف من وظيفة ميثولوجية، لا لأنها تحل محل تلاوة الأساطير في المجتمعات القديمة والأدب الشفهي، الذي لم يزل حياً في المجتمعات الزراعية في أوروبا وحسب، وإنما لأن القراءة تتيح للإنسان الحديث خروجاً من الزمان شبيهاً بالخروج الذي يتم بوساطة الأساطير، « قتل » الوقت كرواية بوليسية، أو الدخول في عالم زماني غريب، كل هذا يزج به خارج ديمومته الشخصية ويجعله جزءاً متمماً في إيقاعات أخرى، تحييه في « تاريخ » آخر (٤٥).

يقول ستروس: « إن الأسطورة موجودة ضمن اللغة ووررائها في آن معاً » (٤٦)، وإن التفكير الأسطوري ملازم للعقل البشري. وهذا ما أكده في « الفاخورية الغيور » الصادر عام ١٩٨٥ (٤٧). ومن خلال دراسته للمنطق الأسطوري في أسطوريات الهنود الحمر، يستنتج ستروس أن التفكير الأسطوري لا يتعارض والعقل التحليلي، ويضيف في دراسته عن « بنية الأساطير » بقوله لقد ظهر لنا أن منطق الفكر الأسطوري له من المتطلبات ما للمنطق الذي يعتمد عليه الفكر الوصفي، وأنه يختلف عنه، في العمق، اختلافاً طفيفاً. ذلك أن الفرق يكمن في طبيعة الأشياء التي تجري عليها العمليات الذهنية أكثر مما يكمن في نوعية هذه العمليات. ولقد تنبه التكنولوجيون، فضلاً عن ذلك، إلى هذا الأمر في ميدانهم الخاص منذ زمن طويل: فليست الفأس الحديدية بأرقى من الفأس الحجرية بسبب أنها « تفضلها صنعاً »، إذ كلتاهما جيدة الصنع، ولكن الحديد غير الحجر. وقد نكتشف، في يوم ما ، أن المنطق نفسه يشتغل في الفكر الأسطوري اشتغاله في الفكر العلمي، وأن الإنسان كان على الدوام يفكر بالطريقة الجيدة نفسها » (٤٨). التفكير الأسطوري، ليس سمة تسم الإنسان البدائي، وليس حكراً على مجتمع دون آخر ككما حاول أن يقنعنا الجابري، في قراءته المؤدلجة للنظم المعرفية في الثقافة العربية. إنه سمة ملازمة للعقل البشري. فكل كائن بشري كما يقول مرسيا إلياد مكوّن في الوقت نفسه من فاعليته الواعية، واختباراته غير العقلانية (٤٩).

مختلف تفجرات القدسي في العالم. وتروي لنا كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود؟ ولماذا جاءت؟ وتكمن وظيفتها في تثبيت النماذج المثالية لجميع الطقوس الفعاليات البشرية المهمة (٤٢).

إن كون الأسطورة تاريخاً مقدساً، يعني الربط المباشر بين الأسطوري والقدسي، بصورة أدق إعادة النظر في علاقة الإنسان بالديني والقدسي وتفجراتهما في الزمان والمكان، وهذا من شأنه أن يعيد طرح القضية بصورة أشمل، بمعنى ما موقع المقدّس والدنيوي في تاريخ البشرية؟ وهل تستطيع أية مجموعة بشرية أن تبلغ كمالها بدون القدسي؟ وهل يجوز الاحتكام إلى المثال الأوروبي وحده كمثال يحتذى في علاقته بالمقدّس، وسعيه على صعيد الثقافة العالمة، إلى محاصرة الإله وموته كما أعلن نيتشه؟ وبالتالي السعي إلى محاصرة المقدّس الديني وبكل تجلياته. ما نفتقده أن عقلانوية عصر الأنوار ما تزال هي الأخرى ثاوية وراء الخطاب التنويري العربي، توجهه وتفرض عليه مزيداً من الأحكام المؤدلجة، مع أن الإنجازات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية قد قطعت مع تلك الاعقلانوية في إطار سعيها إلى إعادة الاعتبار لما يصطلح عليه بالا مفكّر فيه.

في دراسته عن « بنية الأساطير » يرى ستروس « أن كثيراً من النظريات الحديثة العهد حول الميثولوجيا تصدر من غموض مماثل » (٤٣) ويتساوى ستروس: إذا كان محتوى الأسطورة عرضياً كله، فكيف لنا أن نتفهم أن الأساطير تتشابه إلى هذا الحد من أقاصي الأرض إلى أقاصيها؟ (٤٤)، وكيف نفسّر عموميتها؟ يذهب إلياد إلى القول: إنه « ممكن أن يؤلّف عمل كامل عن أساطير الإنسان الحديث، عن الميثولوجيات المموهة في المشاهد التي يحبها، والكتب التي يقرؤها. فالسينما هذا «المصنع للأحلام» تتناول مالا حصر له من الموضوعات الميطيقية: الصراع بين البطل والهولة، القتال والتجارب الاستسرارية، الأشخاص والصور النموذجية («البنت الصبية»، «البطل»، «المرائي الفردوسية»، «الجحيم»، ..إلخ). حتى القراءة

رابعاً- في كتابه الموسوم بـ « الإناسة البنيانية » يذكر لنا ستروس عشيقاته الثلاث: الجيولوجيا تحديداً، والتحليل النفسي الفرويدي (حيث يعتقد ستروس أن هناك تطابقاً حقيقياً بين الحياة النفسية للبدائيين والمحللين النفسانيين، وبذلك يمكن القول: إن التفكير الفرويدي تفكير أسطوري أصيل)، والفكر الماركسي (٥٤).

لماذا الجيولوجيا تحديداً؟ والجواب أن النفس الإنسانية، هي بحق مركب جيولوجي، فوراء الظاهر باطن، هو مزيج من بُنى ومعتقدات وأساطير، تعمل على مستوى البنية الخفية وأن خطوطنا في العثور على أهم الدلالات تقع على مستوى البنية، ومدى قدرتنا على عقلها.

عند الجابري يؤول هذا المزيج المعقد إلى « معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع فيلجأ إلى الخيال » وبذلك يعيدنا الجابري إلى ماركس، وحيث أخبرنا في بداية « الخطاب العربي المعاصر » أنه لا يستطيع التنفس بدون هذه المقولات الماركسية (٥٥). إلى ماركس ورؤيته إلى الأسطورة التي أذكاها في مقدمته إلى « نقد الاقتصادي السياسي »، حيث يرى ماركس أن كل الميثولوجيات تقوم بإخضاع قول الطبيعة بالسيطرة عليها وتكييفها في الخيال وبواسطته، وقد بشّر ماركس بزوال الميثولوجيا التي هي وليد عجز فكري وتكنولوجي عند الإنسان، عندما تتحقّق السيطرة الفعلية للإنسان على قوى الطبيعة، وعندها سوف ينهزم فولكان (إله النار) وجوبتير (إله الآلهة ورب الصواعق) أمام التقدم التقني، وسوف ينهزم آخيل (بطل الحروب الطروادية في الإلياذة) أمام اختراع البارود والطلقة النارية ... إلخ.

ومن المعروف أن وجهة نظر ماركس هذه، تعكس بصورة مباشرة وجهة النظر التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، التي تجد تعبيرها في كتابات ماكس موكر (relluM xaM) الذي كان يرى أن الأسطورة مرض من أمراض اللغة، وقد عبّر عن ذلك في كتابه « قراءات في أصل الدين وتناميه » وبشّر بزوال الأساطير والدين أمام التقدم التقني « إن زمن الدين قد ولّى، وإن الإيمان وهم أو مرض

ثالثاً- يكتب الجابري في كتابه « نحن والتراث »: إن الخطاب القرآني هو خطاب عقلاني، وليس خطاب غنوص، أوعرفان، أو إشراق » (٥٠). ثم يضيف في كتابه «تكوين العقل العربي» إن الخطاب القرآني يستعمل الإشارة والرمز « والاستعارة وغير ذلك مما يقتضي التأويل ولابد » (٥١). سوف أضرب صفحاً عن هذا التناقض وأشير إلى أن الدراسات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية، تذهب إلى القول إن الكتب المقدسة هي نماذج رائعة للتعبير الميثي (الأسطوري) (٥٢). من هنا فإن خطاب الجابري الذي يهدف إلى التأكيد على أن الخطاب القرآني هو خطاب عقلاني، يلتقي مع الدراسات الإسلاماتية (الاستشراقية) في تقديم القصص القرآني والحيدث النبوي والسيرة على أنها تشكيلات استدلالية - عقلانية، في حين أنها مدينة جداً لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة، أو ذات جماعية، ويساهم في تأسيسها، وإنجاز هويتها (٥٣).

بالإضافة إلى هذا، فإن القراءة الجابرية بمنحاها المؤدلج تحيلنا إلى مواظبة تبيّن المعقول الديني واللامعقول الذي لا يزيد على كونه تشنجات والتعبير للجابري، تقع مهمة إقصائها على عاتق الإستراتيجية الرشدية، مع أن الغائب، والمفارق والمقدسي، وحديث الجنة والنار، ويوم المعاد، وأهل الكهف، ويأجوج ومأجوج والطير الأبابيل، تشكّل تعابير ميثيّة أساسية داخل الخطاب القرآني وليس خارجه. وما تزال تلعب دوراً كبيراً في الاجتماع البشري؛ لأن هذا الاجتماع يتأسس في الأسطوري، وتساهم في تجييش واسع للجماهير. فالتاريخ المعاصر كما يتجلّى من أحداثه، يشير إلى استمرار وفاعلية الرمزي والأسطوري والغيب والمقدّس في الاجتماع البشري، لا على صعيد المسلمين وحدهم، بل على صعيد المجتمعات البشرية، لكل، فالدين كظاهرة يؤسس نفسه على أساس الغائب والمفارق، وبذلك يتأسس وجود الجماعة على هذا الأساس. إذ إن الإيمان بالغيب ركن أساسي في الدين - أي دين - فكيف تم ألغاؤه بجرة قلم بحجة انتمائه إلى حيّز الوجود اللامعقول والأساطير.

ازدهر الخيال الخلاق لابن عربي في المشرق العربي والمغرب؟ كيف استطاع الصوفي أن يهزم الفيلسوف؟ وهل حدثت هذه الهزيمة في زمن انهيار حضاري شامل؟ وهل التصوف بمرتكزاته الأسطورية الهرمسية هو نقيض العقل؟ هذه الأسئلة تحتاج إلى حفريات جديدة، تلازم سعينا إلى كتابة وإعادة قراءة خطابنا العقلانوي النهضوي. (٦٠).

سادساً- تقوم الإستراتيجية الرشدية على فصل الدين عن الفلسفة، وتقوم كما مرّ معنا على القول بالسببية، فابن رشد يرفض القول القائل إن الله هو الملابس لجميع الأشياء، لجميع ما ههنا والمحرك له، وذلك في إطار دفاعه عن العقل وانحيازه له. إنه بذلك يقطع مع البعد الأسطوري للأحداث الذي يصف لنا مختلف تفجرات القدسي والديني في العالم، في الزمان والمكان. وبذلك يحيلنا إلى مقدّس جديد بصورة وثن جديد يسمى العقل. وفي هنا حماس الجابري لهذه الإستراتيجية الرشدية التي بشّرنا بها في كتابه « نحن والتراث »، ثم عاد ليزداد حماساً لها في كتابه « تكوين العقل العربي » خاصة وأن « فكرة الإله مستبعدة تماماً - كما يقول - في العلم الحديث والمعاصر، دون أن يعني هذا بالضرورة عدم الاعتراف بوجوده » (٦١)، مع العلم أن « العلم في مفهوم المعاصر »، يعيد طرح القضية من جديد وبناءً على التقدم الكبير في ميدانه، ويفضي إلى النتيجة التي يقودنا إليها فيلسوف معاصر وآخر أستاذ لمادة الفيزياء النظرية. يقولان « في النظرة الجديدة نجد أن أصل الكون وبنيته وجماله تفضي جميعاً إلى النتيجة نفسها، وهي أن الله موجود » (٦٢). ويختمان كتابهما بالقول: « في وسعنا أن نتوقع تحوّل الفلسفة المعاصرة، تشجعها على ذلك النظرة الجديدة، عن يأسها الفكري إلى بحث صحي ونشيط عن حكمة ترتكز على يقينيات الخبرة العامة. أما فيما يتعلق بالدين فالظاهر أن مستقبل النظرة الجديدة يوحي بالعودة بثقافتنا إلى الإيمان بوجود الله الواحد، وبإعادة التأكيد على الجانب الروحي من طبيعة الإنسان » (٦٣).

طفولي، وإنه قد تم الاكتشاف أخيراً أن الآلهة لم تكن إلا من اختراع البشر وإنها فقدت من ثم رصيدها » (٥٧).

إن استلهام وجهات النظر التي كانت سائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فيما يخص الدين والأساطير التي كانت تندرج في إطار المعقول الديني، لم يعد يجدي للقيام بحفريات جديدة في تاريخ اللامعقول وتجلياته وحدها القراءة المؤدلجة المحكومة بأهداف نهضوية وسياسية تبرّر ذلك؟.

خامساً- هناك سؤال في غاية من الأهمية ويشكّل واحداً من فيض الأسئلة التي لا نعثر لها على جواب في الإستراتيجية الرشدية: « لماذا قدّر للعقل العربي ألاّ يرتقي درجة من العقلانية إلا وارتقى درجة مماثلة في اللاعقلانية »؟ هذا التساؤل يطرحه الجابري بصيغة التحقيق: لقد قدّر للعقل العربي ألاّ يرتقي درجة من العقلانية إلا وارتقى درجة مماثلة في اللاعقلانية » (٥٨). كلغة يؤول إلى لماذا أخرى؟ لماذا هذا التلازم بين الأسطورة والعقل في الفكر العربي؟ ولماذا هذا التلازم بين الأسطورة والتاريخ (التلاحم الكبير بين الإله وشعبه في صنع التاريخ كما تجلّى في نزول الملائكة في معركة بدر الكبرى »؟ ما علاقة الحلم (الرؤيا) بالتاريخ حيث يرى الرسول صلى الله عليه وسلم، رؤيا قبل غزوة أحد، يكون التاريخ فيما بعد مسرحاً لأحداثها. قال: أيها الناس، إني رأيت في منامي رؤيا، رأيت كأني في درع حصينة، ورأيت كأن سيفي ذا الفقار انقصم من عند ظبته، ورأيت بقراً تذبح، ورأيت كأني مردف كبشاً. فقال الناس: يا رسول الله فما أوّلتها؟ قال: أما الدرع الحصينة فالمدينة، فأمكثوا فيها، وأما انقصام سيفي من عند ظبته، فمصيبة في نفسي، وأما البقر المذبح، فقتلي في أصحابي، وأما مردف كبشاً، فالكبش الكتيبة نقتله إن شاء الله ... (٥٩).

وفي رأيي أن هذا يؤول إلى التساؤل: كيف استطاعت الأسطورة أن تهزم العقل؟ بصورة أدق. لماذا هزمت وفشلت عقلانية ابن رشد في الوسط الإسلامي؟ ولماذا

الحديثة إلا كطريقة بارعة لتجريح الحديث وإضعافه؟ وغرض لويس هو بشكل مكشوف أن يحط الثورة من المكانة العالمية المعاصرة لها إلى ما لا يعدو في نبله (أو جماله) جملاً يكاد يرفع نفسه عن الأرض » (٦٦). ليخلص إلى النتيجة التي تهم صانعي القرار والسياسة المهتمين بالشرق الأوسط: إن التحركات الثورية بين العرب هي من الأهمية والعواقب بقدر ما هي نهوض جمل عن الأرض (٦٧). وقد حدّر سعيد في كتابه الموسوم بـ «الاستشراق » من أن نظام الاستشراق يغزو بتحليلاته الفكر العربي، ويقول سعيد إبيد: إن الاستشراق، على الرغم من اخفاقاته، ومصطلحه المعاضل الذي يثير الشفقة، وعرقيته التي لا تكاد تحجب، وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق، يزدهر اليوم بأشكال عدة. وبالفعل، فإن ثمة ما يدعو إلى القلق في كون تأثيره قد انتشر إلى الشرق نفسه، فصفحات الكتب والمجلات باللغة العربية، تمتلئ بتحليلات من الدرجة الثانية عن العقل العربي والإسلام وأساطير أخرى (٦٨). لكي يُفهم الإسلام، يجب تقليصه إلى الخيمة والقبيلة، هذا ما يصر عليه نظام الاستشراق، ولكي تفهم المبادئ التي تحكم الرؤية البيانية أو نظام البيان العربي الإسلامي، وفي مقدمتها مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز، يجب البحث عنهما في بيئة الأعرابي وخيمته، وقبيلته، وطبيعة صحرائه. فالأعرابي كما أخبرنا الجابري هو صانع العالم العربي، وهو فرد في وحدة ضائعة في أرض شاسعة، حيث الكثافة السكانية طفيفة إلى حدود الصفر، والمباني غير موجودة، وإنما خيام منفصلة متمايزة ومتنقلة. أما القبيلة فهي « مجموعة من الأفراد المتفردين » (٦٩). وهذا ما يجعل من الرؤية البيانية للزمان والمكان رؤية تقوم على الانفصال، وليس على الاتصال. باختصار رؤية غيبية، إذ إن هناك ترابطاً بين البيئة الصحراوية والرؤية الغيبية كما قادنا الجابري إلى ذلك يقوم على إلغاء السببية، والقول بالواسطة، وبذلك يمهّد لاستقامة العقل (٧٠). هكذا يظهر لنا الخيط الرفيع الذي يربط بين الدراسات الاستشراقية وبين الدراسة الإيبستمولوجية التي قام بها الجابري في

ما أعتقده، أنه إذا كانت البيولوجيا (الحياوة) في القرن التاسع عشر على يد داروين قد ساهمت في تعميم خطاطاتها التطورية لتطال حقل العلوم الاجتماعية والدراسات التي طالت المجتمعات القديمة (من مورغان إلى إنجلز) فإن النظرة الجديدة والتطور الحاصل حديثاً في ميدانها، سوف يدفع وفي القريب العاجل، إلى التراجع في ميدان العلوم الاجتماعية والفلسفية عن الكثير من الآراء التي تأخذ صف التعالم.

سابعاً- في إطار الإستراتيجية الرشدية نلحظ باستمرار ميلاً عند الجابري، إلى إقامة تعارض بين ما يسميه الجابري بالعقلية البيانية العربية الإسلامية، والعقلية البرهانية التي تمتد جذورها على طول الامتداد الثقافي اليوناني – الأوروبي. يقول الجابري: « هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية – الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامناً لصحة فهمه لها. هذا إذا لم يستغنَ عنه بالمرة (٦٤). ويضيف في إطار حماسه لهذه العقلية التي تجاوزت الميتوس (الأسطوري) ووصلت إلى اللوغوس (العقل الكوني): « إذا كان مفهوم العقل في الثقاة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة يرتبط بـ « إدراك الأسباب » أي المعرفة. فإن معنى العقل في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي أساساً بالسلوك والأخلاق .. وهنا يجتهد الجابري في البحث عن مختلف الدلالات لمادة « ع. ق. ل » ليؤكد لنا أن مختلف دلالاتها يرتبط بالحجر والنهي، والعقل، ضد الحمق، وهو مأخوذ من « عقلت البعير » (٦٥). وعبر هذا نظهر للعيان، هذا اللقاء الحميم بين الاستشراق والإستراتيجية الرشدية في الوصول إلى النتيجة التالية: إن العربي حيوان فصيح وأخلاقي. وهذا ما يفعله برناردلوز الذي يبحث في العربية الكلاسيكية عن الثورة، فيجدها (ث. و. ر) الذي يعني النهوض (نهوض جمل). ويعلق إدوارد سعيد بقوله: « لماذا تقتحم فكرة الجمل الناهض كجذر اشتقاقي للثورة العربية

الهوامش والمراجع:

١- مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة (المقدس والدنيوي)، ترجمة نهاد خياطة، دمشق، دار العربي، ١٩٨٧، ص ١٨٨-١٨٩.
٢- تركي علي الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي العربي، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٥، خاصة الفصل الثاني.
٣- مرسيا إلياد، المصدر السابق، ص٩٢.
٤- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥، ص١٩.
٥- المرجع نفسه، ص١٩.
٦- المرجع نفسه، ص١٧.
٧- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠، ص٦٥.
٨- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص١٨٥.
٩- صدرت الأجزاء الثلاثة من مجموعته عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت وعن المركز الثقافي العربي في بيروت / الدار البيضاء.
١٠- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الفصل السابع، ص١٣٤-١٦٢.
١١- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص١٣١.
١٢- المصدر السابق، ص١٣١.
١٣- المصدر نفسه، ص٢٠٦.
١٤- المصدر نفسه، ص١٩٣.
١٥- المصدر نفسه، ص٢٣٢.
١٦- المصدر نفسه، ١٩٨٣، ص٢٨٢.
١٧- المصدر نفسه، ص٢٤٨-٢٤٩.
١٨- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٧٠.
١٩- المصدر السابق، ص٧.
٢٠- صدرت ترجمة الجزء الأول من كتاب كوربان عن دار النهار في بيروت ٢٠٠٠، هنري كوربان: عن الإسلام في إيران: مشاهد روحية وفلسفية، نقله إلى العربية نواف الموسوي.

دراسته للنظم المعرفية العربية.

ثامناً- ثمة ملحوظة جديرة بالاهتمام وتتعلق بـ « ميثولوجيا الإمامة » إذ يراها الجابري على الضد من العقلانية السياسية التي ينشدها العصر، ولكنه يعود ليستدرك بقوله: إن فكرة المهدي ليست فكرة دينية، وإنما هي وسيلة لرفض الهزيمة والانهيار، وسيلة للتمسك بالأمل. إن الضعفاء وبسطاء الناس يربطون مطامحهم وآمالهم بأشخاص بـ « رموز » والتمسك بالأمل والرجاء في التخلص من الظلم يقتضيان التمسك بالرمز بعناد. فالظلم واحد في جميع الأزمان، والأمل في الخلاص واحد في جميع العصور. إن الغلو وميثولوجيا الإمامة منظوراً إليهما من هذه الناحية يقدمان نموذجاً ناطقاً عن عناء الضعفاء على صعيد مخيالهم الاجتماعي - الديني وإصرارهم على رفض السقوط النهائي. إنها « اللاعقلانية » التي يواجه بها الضعفاء المنهزمون عقلانية الأقوياء المنتصرين ... في كل زمان » (٧١). هكذا نرى كيف تحوّلت الميثولوجيا إلى قوة تحررية، إلى أداة نهضة، وكيف تمكنت مراراً من دحر الأقوياء، ومن تشييد نموذج ديمقراطي على الرغم من اتهامها باللاعقلانية السياسية، وبالتالي بالقصور والهجانة.

إن مجمل الملاحظات السابقة التي نعتقد بمنهجيتها، لا تهدف بأي شكل من الأشكال إلى التقليل من أهمية القراءة الإيبستمولوجية والأيديولوجية للتراث العربي الإسلامي التي قام بها الجابري، وإنما إلى إغناء هذه الدراسة من خلال إعادة الاعتبار لما يصطلح عليه بالميثولوجي واللاعقلاني الذي يحظى بحكم قيمة سلبية في مشروع الجابري. وذلك على الرغم من أن حفريات الجابري في ثنايا العقل العربي، في ثناياه الهرمسية الأسطورية غير مسبوقة أبداً، وتظل شاهداً على جهد كبير في بحثه عن الطريق من داخل الغابة المحاصرة بأشباح الظلام.

العدد (٤١)، آذار (مارس)، ١٩٨٦. وينظر في العدد نفسه دراسة حسن قبيس بعنوان: في الاستماتة: كيف نقرأ مقالاً لمرسيل موس، ص١٩٠٩٢١٠.

٤٠- وُلتر كانون، الموت بالسحر، ص٢٢٦-٢٣٦ - المصدر السابق.

٤١- إ. إيفنزبريتشارد، الإناسة المجتمعية، ص١١٦.

٤٢- مرسيا إلياد، مصدر سبق ذكره، ص١٩٤.

٤٣- ستروس، بنية الأساطير، ص٦٣-٩٣ ضمن كتاب الإناسة البيانية، ص٢٢٧، وانظر ترجمة مصطفى كمال لـ « بنية الأساطير »، في مجلة بيت الحكمة، ١٩٨٧، ص٦٣-٩٣، عدد خاص عن ستروس.

٤٤- المصدر السابق، ص٢٢٧.

٤٥- مرسيا إلياد، مصدر سبق ذكره، ص١٩٠-١٩١.

٤٦- ستروس، بيت الحكمة، ص٦٦.

٤٧- ستروس، الفاخورية الغيور، ص٢٤١-٣٤٤، مراجعة عبدالكريم بزاز، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الثالث، خريف ١٩٨٧.

٤٨- ستروس، بنية الأساطير، ضمن مجلة بيت الحكمة، ص٩١-٩٢، وضمن كتاب الإناسة البيانية، ص٢٥٢.

٤٩- مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ص١٩٤.

٥٠- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص٦١.

٥١- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي.

٥٢- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، بيروت، المركز الثقافي العربي/ ومركز الإنماء القومي، ١٩٩٩، ترجمة هاشم صالح، ص٢١٠.

٥٣- المصدر نفسه، ص١٥.

٥٤- مومن السميحي، المغامرة البنيوية، ترجمة مصطفى كمال، بيت الحكمة، عدد خاص عن ستروس، ص١٢٨.

٥٥- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص٣٧٨.

٥٦- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص١٢.

٥٧- كارل ماركس، نصوص حول أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، ص١٥٨، وحول وجهة نظر موللر تنظر كتاب بريتشارد - الإناسة المجتمعية، ص٢٧٢.

٢١- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص٢٥٥.

٢٢- المصدر السابق، ص٢٥٥.

٢٣- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٢٦٩.

٢٤- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص٢٦٩.

٢٥- المصدر نفسه، ص٢٦٠-٢٦٨.

٢٦- المصدر نفسه، ص٣٣٥

٢٧- المصدر نفسه، ص٢٨١.

٢٨- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠، ص٢٨٢.

٢٩- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٣٤٣ وبنية العقل العربي، ص٣٧٩.

٣٠- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص٣٧٨.

٣١- المصدر نفسه، ص٣٧٨.

٣٢- المصدر نفسه، ص٣٧٨.

٣٣- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٣٢٦.

٣٤- عبدالله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٠، ترجمة محمد عتياني ،ص٤٤.

٣٥- إ. إيفنز بريتشارد، الإناسة المجتمعية، ديانة البدائيين في نظريات الأناسين، ترجمة حسب قبيس، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦، ص١٨٤-١٨٥.

٣٦- برتراندراس، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٣، ص٣٠.

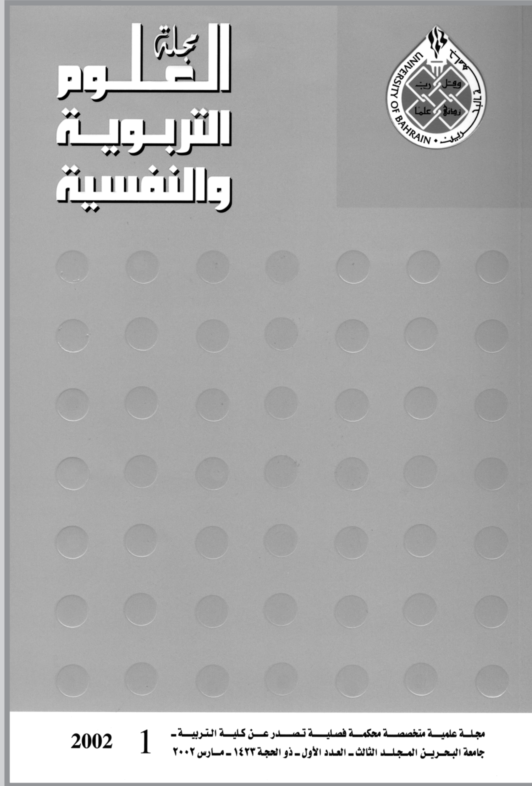
٣٧- كلود ليفي ستروس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، ص٣٣-٣٤.

٣٨- ابن خلدون، المقدمة، الفصل الثاني والعشرون، في علوم السحر والطلسمات، بيروت، دار القلم، ١٩٨١، ص٤٩٦-٥٠٤، ويستطيع القارئ العودة إلى البحث القيم الذي كتبه الدكتور حسن قبيس بعنوان: نظرة ثانية إلى ابن خلدون (١)، ص٢٣٧-٢٥١، مجلة الفكر العربي، العدد (٥٠)، آذار (مارس)، ١٩٨٨.

٣٩- مرسيل موس، في المفعول الجسدي، ص٢١٠-٢٢٦، ترجمة حسن قبيس، مجلة الفكر العربي،

صدر العدد الجديد من

مجلة العلوم التربوية والنفسية



مجلة العلوم التربوية والنفسية:
مجلة علمية متخصصة محكمة فصلية
تعنى بنشر الأبحاث والدراسات
التربيوية والنفسية

تصدر عن:
كلية التربية - جامعة البحرين

رئيس التحرير:
د. هدى حسن الخاجة

مدير التحرير:
أ.د. خليل يوسف الخليلي

للمراسلات:
كلية التربية - جامعة البحرين- الصخير
ص.ب:٣٢٠٣٨ - هاتف: ٤٤٩٥٠٤(٩٧٣+) - فاكس: ٤٤٩٦٣٦(٩٧٣+)
البريد الإلكتروني: jeps@edu.uob.bh - مملكة البحرين

٥٨- محمد عابد الجابري، صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، ص٢٣، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد (٢٠، ٢١، ٢٢)، صيف ١٩٨٢، ص١١-٢٥.
٥٩- تركي علي الربيعو، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، الفصل الرابع من القسم الثاني، ص١٣٢-١٤٤ وعنوانه الرؤيا المقدسة: دراسة في غزوة أحد.
٦٠- حول فشل ابن رشد في الوسط الإسلامي ونجاحه في الوسط اللاتيني المسيحي، انظر محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٠٩. وانظر علي حرب: التصوف الإسلامي هل هو نقيض للعقل أم عجز عن التحقق، الفكر العربي، العدد (١٥)، حزيران (يونيو)، ١٩٨٠.
٦١- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٢٨.
٦٢- روبرت م.أغروس وجورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ص٧٨، ترجمة كمال الحلايلي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٩.
٦٣- المصدر السابق، ص١٤٧.
٦٤- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٢٩.
٦٥- محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٣٠.
٦٦- إدوارد سعيد، الاستشراق، ص٣١٢.
٦٧- إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص٣١٣.
٦٨- المصدر نفسه، ص٣١٩.
٦٩- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص٢٤١-٢٤٢.
٧٠- محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص٢٤٣.
٧١- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص٢٨٨.